



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Fazer a vida no serviço militar:**

Experiências de jovens indígenas em Roraima

Nádia Xavier Moreira

Brasília, 2025

## **Fazendo a vida no serviço militar**

Experiências de jovens indígenas em Roraima

**Nádia Xavier Moreira**

**Orientadora: Profa. Dra. Kelly Cristiane da Silva**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

### **Banca Examinadora**

Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião - Presidente

Profa. Dra. Kelly Cristiane da Silva (PPGAS/UnB) - Orientadora

Profa. Dra. Adriana Aparecida Marques (UFRJ)

Profa. Dra. Eugênia Motta (UFRJ)

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (PPGAS/UNB)

Prof. Dr. Francisco Uribam Xavier de Holanda (UFC)- Suplente

**Nádia Xavier Moreira**

**Fazendo a vida no serviço militar:** Experiências de jovens indígenas em Roraima

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, como um dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Profa. Dra. Kelly Cristiane da Silva (PPGAS/UnB)

Data de aprovação \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_.

Profa. Dra. Kelly Cristiane da Silva (PPGAS/UnB) – Orientadora

Profa. Dra. Adriana Aparecida Marques (UFRJ)

Profa. Dra. Eugênia Motta (UFRJ)

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (UNB)

**Brasília**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação

MOREIRA, Nádía Xavier.

Fazer a vida no serviço militar: experiências de jovens indígenas em Roraima / Nádía Xavier Moreira. – Brasília, 2025.

278 f.

Orientadora: Dra. Kelly Cristiane da Silva.

Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2025.

1. Antropologia. 2. Indígenas. 3. Serviço Militar.

4. Exército. 5. Roraima. I. Título.

Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

**MOREIRA, Nádía Xavier.** *Fazer a vida no serviço militar: experiências de jovens indígenas em Roraima.* 2025. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2025.

## AGRADECIMENTOS

Fui muito feliz ao longo do processo de concepção e escrita dessa tese, feliz mesmo! A começar pelo encontro com a antropologia. Profundamente afetada pela disciplina, vi mundos revelados através das suas lentes. Sinto agora, mais do que sei, inúmeros vivendo em mim. Colocada em questão em alguns momentos dessa caminhada a escolha de cursar um segundo doutorado, ao seu término confesso: aqui quero deitar morada. A tese me levou a revisitar lugares familiares e a acessar espaços absolutamente desconhecidos. Voltei a Crateús, cidade onde nasci e que há muitos anos não visitava. Estive ainda em Boa Vista, Roraima, onde reencontrei primos e retomei laços com um irmão que migrou para aquela cidade aos 18 anos. Conheci lugares e pessoas absolutamente admiráveis. Muito além do que um trabalho acadêmico, o descoberto e vivido nessa jornada guardo aqui comigo me inspirando e entusiasmando. Graças a tese me vejo agora mais próxima e envolvida com os povos indígenas, suas lutas, trajetórias, modos de vida...para mim esse será seu principal legado pessoal. Não cheguei aqui sozinha, tive muitos acompanhantes me apoiando de diversas maneiras e em momentos distintos dessa jornada. Se começo existe, vou tentar iniciar por ele meus agradecimentos.

Ao Prof. Federico Neiburg do Museu Nacional por me aceitar como supervisor nos meus estudos pós-doutorais em 2018, permitindo uma aproximação e envolvimento maior com a disciplina antropológica, pelo apoio e todas as orientações repassadas quando decidi cursar um doutorado em antropologia social.

A Viviane Fernandes, pesquisadora do Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NuCEC) do Museu Nacional, pelo apoio, generosidade, companheirismo e todas as dicas e sugestões de leituras dadas no decorrer do período do pós-doutorado, sem as quais teria enfrentado muitas dificuldades.

A Ana Junqueira, querida profa. de inglês, pela paciência e dedicação, acreditando mais em mim quando eu mesma duvidava.

Aos amigos do Laboratório de estudos em economias e globalizações (LEEG), em especial, Raoni e Andreza pela leitura e sugestões da prova escrita e do projeto na etapa da seleção do doutorado. A Renata pela disponibilidade sempre que precisei.

Ao amigo Pedro Ribas com quem aprendi muito a pensar antropológicamente, obrigada pelas trocas, pela disponibilidade da leitura do material que enviava, mas obrigada mesmo pela amizade e pela alegria sempre que nos encontrávamos.

A amiga de turma de Débora Teodoro pelas trocas e apoio ao longo do curso, sobretudo na ocasião em que as aulas eram on-line, mesmo nesse momento conseguimos nos conectar e tornar aquele início menos solitário.

A Profa. Kelly Cristiane da Silva, orientadora dessa tese, com quem construí nesses anos uma relação de respeito, admiração e muita afeição. Gratidão pela forma cuidadosa, mas sempre rigorosa com que conduziu o trabalho de orientação. Obrigada pelas conversas, pelo carinho, pela atenção, pela casa, pela disponibilidade que transcenderam o papel de orientadora. Obrigada, obrigada, obrigada. Carrego você como inspiração.

A Profa. Marcela Stockler Coelho de Souza pelos encontros e conversas em sua casa regados a bolo e café. Aprendi muita antropologia nesses momentos. Muito do que trocamos também me fizeram pensar no rumo dado a minha pesquisa. Obrigada de coração.

As Profas. E Profs. Adriana Aparecida Marques, Eugênia Motta, Francisco Uribam Xavier de Holanda e Stephen Grant Baines agradeço pelo aceite do convite em participar da banca examinadora dessa tese, pela leitura atenta e pelas contribuições para aprimoramento do trabalho.

A Cmt. da Escola Superior de Defesa Major-Brigadeiro Médica Carla Lyrio Martins pelo apoio encontrado para realização dessa pesquisa.

Aos meus chefes General de Brigada R/1 Marcelo Gurgel do Amaral e Silva e ao Cel. de Artilharia Emerson Garcia Cavaleiro que se disponibilizaram a me ajudar nos momentos em que mais precisei.

A professora e amiga Viviane Caminha que me acompanhou ao longo dessa jornada, apoiando-me nas situações de angústias e dúvidas, na leitura de materiais quando a enviava, pelo ombro amigo sempre disponível.

Ao Cel. Thadeu Negrão pela amizade, pelas boas discussões travadas no cotidiano laboral e pelas muitas explicações afetas ao Exército Brasileiro.

Ao professor Tássio Franchi da Escola de Comando e Estado-Maior do Exército (ECEME) por me inserir no grupo de discussão em torno dos soldados indígenas e no projeto da ECEME acerca dessa questão. Agradeço ainda a participação na banca de minha qualificação e pela carta de apresentação enviada ao Comando Militar da Amazônia.

Ao Sg. Pinheiro, por todo saber compartilhado em torno da experiência de formar e trabalhar com jovens indígenas no Exército. Agradeço imensamente sua disponibilidade e generosidade sempre presentes nos momentos em precisei.

A Marcelo Okasawara pela ponte feita com meus primeiros interlocutores em Boa Vista, pelas informações e dados fornecidos, advindos de sua pesquisa de dissertação com soldados indígenas em Roraima.

Aos pastores Elias e Elizeu por se me colocar em contato e promoverem o encontro em Roraima com jovens indígenas que já haviam servido.

Sou extremamente grata aos militares da 1ª Brigada de Infantaria de Selva em Boa Vista que me apoiaram de muitas maneiras: prestando informações, concedendo entrevistas, me apresentando para pessoas, viabilizando minha ida para Surucucu e o acesso aos soldados indígenas... Vocês foram fundamentais à elaboração dessa tese. Agradeço especialmente ao Coronel Tramontine, aos Capitães Valtir e De Lima, aos Tenentes Sérgio e Ludwig. Agradeço ainda a todos que se dispuseram a conceder entrevistas, gratidão.

Ao Sgt Henrique pelas informações prestadas em torno do recrutamento militar em Roraima, pelo envio dos áudios esclarecedores sempre que solicitava e, especialmente, pela gentileza.

Ao Ten. Guilherme Silva, Cmt. do Pelotão Especial de Fronteira em Surucucu, agradeço a acolhida e recepção quando aí estive. Minha gratidão aos militares do PEF que se disponibilizaram a contribuir com a pesquisa, fornecendo informações e concedendo entrevista. Ao Sd. Cândido que me acompanhou nos deslocamentos que realizei em Surucucu, muito obrigada!

Encontrei pessoas especiais em Boa Vista que me ajudaram bastante a quem agradeço de todo coração: Irmânio com que tive conversas extremamente inspiradoras e com sua generosidade me apresentou a lideranças indígenas do estado e levou-me para

conhecer comunidades indígenas. O Professor André Augusto da Universidade Estadual de Roraima que facilitou com sua rede de contatos meu acesso a pessoas envolvidas com a causa indígena em Roraima.

A todas as lideranças indígenas de Roraima que conversei, muitas delas que me indicaram jovens indígenas que estavam servindo para entrevistas, minha admiração e gratidão.

A Dayana Soares, minha prima, artista, professora e pesquisadora de Artes Visuais na Universidade Federal de Roraima, obrigada pelas conversas, pelos grafismos indígenas pintados em meu corpo, pelas experiências que me proporcionou, aproximando-me mais ainda do universo indígena. Um presente reencontrá-la.

A minha família em Boa Vista Nairon, Marlene e Tainá. Se fui feliz em campo, devo grande parte a vocês. Tão bem tratada e acolhida fui que nos dois momentos de campo, pensei em ficar de vez por aí...Tainá, minha sobrinha, obrigada pelo quarto cedido, pela tapioca no café da manhã, por todo carinho. Meu irmão, quão bom foi reencontrá-lo! Vamos deixar acertado de nunca mais nos perder! Marlene, gratidão pela alegria compartilhada.

A minha irmã Nara que sempre está comigo e ao Paulo (in memoriam) que, certamente, onde estiver estará feliz com essa vitória.

Aos meus pais Francisca e Raimundo por investirem e acreditarem no poder dos estudos.

A Cristina, minha comadre, obrigada pela escuta, amizade e companheirismo em todos os momentos que precisei ao longo dos anos de doutorado.

A amiga Ana Claudia, obrigada pelas trocas, pelo apoio e pelo incentivo no decorrer dessa caminhada.

A Rogéria, amiga de longas corridas e de vida, que me acompanhou e me incentivou desde o início dessa aventura.

A Ana Paula, amizade construída a partir do Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena, com quem aprendi muito sobre o movimento indígena. Obrigada pelos contatos das lideranças, pelos esclarecimentos e pela alegria em nossos encontros.

As minhas filhas, Carolina, Isabela e Mariana, cuja existência dão sentido a muitas vidas. Parafreando Valter Hugo Mãe, que o sofrimento nunca as impeça de ser feliz.

A Thiago, pelo amor que nos sossega.

A todos os soldados indígenas, sem os quais essa tese não seria possível. A vocês ela é dedicada.

*“Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder”*

— Eliane Potiguara

## **Cavalo Selvagem**

(Eliakin Rufino, poeta e cantor roraimense)

eu sou cavalo selvagem  
não sei o peso da sela  
não tenho freio nos beiços  
nem cabresto  
nem marca de ferro quente  
não tenho crina cortada  
não sou bicho de curral  
eu sou cavalo selvagem  
meu pasto é o campo sem fim  
para mim não existe cerca  
sigo somente o capim  
eu sou cavalo selvagem  
selvagem é minha alegria  
de ser livre noite e dia  
selvagem é só apelido  
meu nome é mesmo cavalo  
cavalo solto no pasto  
veloz carreira que faço  
lavrado todo atravesso  
caminhos no campo eu traço  
eu corro livre galope  
transformo galope em verso  
eu sou cavalo selvagem  
sou garanhão neste campo  
eu sou rebelde alazão  
sou personagem de lendas  
sou conversa nas fazendas  
sou filho livre do chão  
eu sou cavalo selvagem  
meu mundo é a imensidão

## RESUMO

Esta tese examina a participação indígena no Serviço Militar Inicial Obrigatório (SMIO), com o objetivo de compreender as motivações que levam jovens indígenas a buscarem, de forma voluntária, o cumprimento desse serviço. O estudo centra-se no contexto dos conscritos indígenas da 1ª Brigada de Infantaria de Selva (1ª Bda Inf SI), em Boa Vista, estado de Roraima (RR), a partir das experiências e perspectivas de jovens que já concluíram ou ainda vivenciam essa trajetória. Nesse percurso, busco apreender suas trajetórias desde o momento em que deixam suas comunidades em direção ao quartel, suas motivações para ingressar na vida militar, suas experiências no cotidiano das fileiras e, por fim, os caminhos de retorno, seja nas folgas, quando regressam temporariamente às comunidades, seja ao término do serviço, quando voltam em definitivo às suas terras ou optam por permanecer em Boa Vista. A etnografia revelou que a decisão de servir emerge da conjugação entre necessidade econômica, expectativas familiares, aspirações por reconhecimento social e escassez de alternativas profissionais. Assim, a chamada “voluntariedade” assume contornos de uma voluntariedade condicionada, situada entre o dever e o desejo de “fazer a vida”. A análise mostra que, quando observada sob a ótica da experiência indígena em Roraima, a participação no SMIO transcende o caráter burocrático do recrutamento e do dever cívico estatal, configurando-se como parte de um processo mais amplo de fazer a vida em contextos marcados pela desigualdade e pela incerteza. O ingresso no SMIO, para esses jovens, abre horizontes de agência, aprendizado, mas sobretudo de aspiração, permitindo-lhes constituir-se como novos sujeitos sociais, reconhecidos publicamente como adultos, bons filhos, provedores e responsáveis e, em alguns casos, como indivíduos capazes de “viver a vida” em seus próprios termos. A vida militar, portanto, revelou-se um terreno de criação e agência, no qual os indígenas afirmam suas capacidades imaginativas, seus modos de agir e existir.

**Palavras-chave:** Antropologia; Indígenas; Serviço Militar; Exército; Roraima

## ABSTRACT

This thesis examines Indigenous participation in Brazil's Mandatory Initial Military Service (SMIO) with the aim of understanding the motivations that lead Indigenous youth to voluntarily seek the fulfillment of this service. The study focuses on the context of Indigenous conscripts of the 1st Jungle Infantry Brigade (1ª Brigada de Infantaria de Selva), based in Boa Vista, in the state of Roraima, drawing on the experiences and perspectives of young people who have either already completed or are still undergoing this trajectory. Along this path, I seek to apprehend their trajectories from the moment they leave their communities for the military barracks, their motivations for entering military life, their experiences in the daily routines of the ranks, and, finally, their paths of return—whether during leave, when they temporarily return to their communities, or at the end of service, when they return permanently to their lands or choose to remain in Boa Vista. The ethnography reveals that the decision to serve emerges from a combination of economic necessity, family expectations, aspirations for social recognition, and a scarcity of professional alternatives. Thus, so-called “voluntariness” takes on the contours of a conditioned voluntariness, situated between duty and the desire to “make a life.” The analysis shows that, when viewed from the perspective of Indigenous experience in Roraima, participation in the SMIO transcends the bureaucratic character of recruitment and state civic duty, constituting part of a broader process of making a life in contexts marked by inequality and uncertainty. For these young people, entry into the SMIO opens horizons of agency and learning, but above all of aspiration, enabling them to constitute themselves as new social subjects, publicly recognized as adults, good sons, providers, and responsible individuals and, in some cases, as persons capable of “living life” on their own terms. Military life thus proved to be a terrain of creation and agency, in which Indigenous individuals affirm their imaginative capacities and their ways of acting and existing.

**Keywords:** Anthropology; Indigenous Peoples; Military Service; Army; Roraima.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Mapa Político do Estado de Roraima	41
Figura 2 - Terras Indígenas de Roraima	49
Figura 3 - Organograma da 1ª Brigada de Infantaria de Selva	60
Figura 4- Pelotões, destacamentos e Companhias Especiais de Fronteira do Brasil	61
Figura 5- A autora conversando na com soldado indígena na Assembleia Regional dos Povos Indígenas da Região de Crateús-CE	62
Figura 6- A autora fardada com uniforme branco (uniforme 5.5 da Marinha do Brasil), pousando com dois soldados indígenas das etnias potiguara e tupinambá no 40º Batalhão de Infantaria de Crateús	64
Figura 7 - Apresentação de soldados indígenas na 2ª Brigada de Infantaria de Selva em São Gabriel da Cachoeira para comitiva de alunos do CAED	65
Figura 8 - Lideranças indígenas no PEF de Maturacá se apresentando para a comitiva de alunos do CAED.	66
Figura 9 - Mapa dos bairros de Boa Vista	71
Figura 10 - Adornos colocados no corredor da 1ª Bda Inf SI com simbologias do guerreiro de selva	73
Figura 11 - Galeria do C Fron RR/7º BIS com com fotografias históricas dos PEFs	75
Figura 12 - Maloca onde se encontra a sede da associação indígena que representa os Yanomami das regiões das serras, localizada perto do PEF de Surucucu.	79
Figura 13 – A autora “como antropóloga” acompanhada pelo soldado responsável por sua segurança e um dos guias indígenas	80
Figura 14 – A autora “como antropóloga” no caminho para Koreaúpe em um rio onde indígenas se banhavam	81
Figura 15 - Órgão de Direção e Execução do Serviço Militar	90
Figura 16 – Exército Brasileiro: Regiões Militares	91
Figura 17 – Campanha de alistamento Militar-2025	95
Figura 18 – Página do alistamento militar on-line	97
Figura 19– Treinamento e juramento à bandeira	107
Figura 20 – Campo Básico de Instrução dos Recrutas- Exercício em terreno	113
Figura 21– Os Soldados e irmãos Cândido e Thales do PEF de Surucucu com seu pai no dia da formatura de recebimento da boina verde-oliva.	114
Figura 22 – Jovem Indígena recebe Certificado de Alistamento Militar -Uiramutã	134
Figura 23– Cerimônia de Entrega do CDI na JSM de Boa Vista	135

Figura 24 – Junta do Serviço Militar de Boa Vista-RR	136
Figura 25– Momentos iniciais da seleção geral em que os militares falam com os conscritos dando as instruções iniciais do que ocorrerá ao longo do dia	139
Figura 26 – Momento da entrevista feita por sargentos junto aos conscritos	140
Figura 27– Conteúdo do Kit de Campo	162
Figura 28 – Soldado Macuxi	171
Figura 29– Instrução sobre vegetais ministrada por Gênese para militares do Exército	203
Figura 30– Gênese ornamentado para ministrar instrução	204
Figura 31– Instrução ministrada por Gênese para o Grupo de Ações Tática Especiais da PM de RR	205
Figura 32– Gênese ministrando instrução sobre vegetais	206
Figura 33 – Indígenas Yanomamis na entrada do PEF de Surucucu	219
Figura 34 – Soldados Yanomamis na entrada do PEF de Surucucu	219
Figura 35 – Localização dos PEFs na TI Yanomami em Roraima	221
Figura 36 – Bebedouros utilizados pelos indígenas	225
Figura 37 – Guarita onde ocorreu o incidente	227
Figura 38 – Reunião com os tuxauas	228
Figura 39 – Carômetro de Lideranças do PEF de Surucucu	229
Figura 40 – Carômetro com nome da comunidade, fotografia e informações da liderança	230
Figura 41 – Soldados armazenando cestas de alimentos no PEF de Surucucu	236
Figura 42 – Depósito no PEF de armazenamento das cestas	237
Figura 43 – Helicóptero de entrega das cestas	238
Figura 44 – Funcionários descarregando as cestas	239
Figura 45 – Enfermaria do PEF de Surucucu	241
Figura 46 – Vista aérea do PEF de Surucucu	245
Figura 47 – Vista de frente do pavilhão de terceiros	246
Figura 48 – Indígenas no portão do PEF de Surucucu	247
Figura 49 – “Sino” que marca a vida do PEF	251
Figura 50 – Prática de TFM pela manhã na pista de pouso	252
Figura 51 – Atividade física realizada na pista de pouso ao final da tarde	252
Figura 52 – Academia do PEF de Surucucu	254
Figura 53 – Roupas secando após lavagem	255



## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - População por TI, município, etnia, agentes em Roraima – 2022	42
Quadro 2 - Postos de Recrutamento Militar da 12ª Região Militar	92
Quadro 3- Órgão Atuantes no Serviço Militar Inicial	93
Quadro 4 – Matérias e Propostas de Distribuição de Tempo para Instrução Individual Básica	111

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1- Alistados e Incorporado no Serviço Militar (2019-2023)	123
Tabela 2- Alistados e Incorporado no Serviço Militar do Estado de Roraima (2019-2024)	124

## LISTA DE ABREVIATURAS

10° GAC SL	10° Grupo de Artilharia de Campanha de Selva
1° B LOG SL	1° Batalhão Logístico de Selva
18° RC MEC	18° Regimento de Cavalaria Mecanizado-
1° PEL COM S	1° Pelotão de Comando e Suporte
32° PEL PE	32° Pelotão de Polícia do Exército-
ACISO	Ação Cívico-Social
AMAM	Academia Militar das Agulhas Negras
BDAINFSL	Brigada de Infantaria de Selva
BEC	Batalhão de Engenharia e Construção
BIS	Batalhão de Infantaria de Selva
BM	Bombeiro Militar
CAM	Certificado de Alistamento Militar
CDI	Certificado de Dispensa de Incorporação
CEF	Companhia Especial de Fronteira
C FRON RR	Comando de Fronteira Roraima
7° BIS	7° Batalhão de Infantaria de Selva
CIGS	Centro de Instrução de Guerra na Selva
CMA	Comando Militar da Amazônia
CI	Certificado de Isenção
CIR	Conselho Indígena de Roraima
CS	Comissões de Seleção
CSE	Comissões de Seleção Especial
CSFA	Comissão de Seleção das Forças Armadas
CSPFA	Comissões de Seleção Permanente das Forças Armadas
CSPFA	Comissões de Seleção Permanentes das Forças Armadas
Del SM	Delegacia de Serviço Militar
DGPM	Diretoria-Geral do Pessoal da Marinha
DN	Distrito Naval
DPM	Diretoria do Pessoal da Marinha
DSM	Diretoria de Serviço Militar
EB	Exército Brasileiro
ECEME	Escola de Comando e Estado Maior do Exército
EME	Estado-Maior do Exército

ESA	Escola de Sargentos das Armas
EV	Efetivo Variável
FA	Força Armada
FAB	Força Aérea Brasileira
FFAA	Forças Armadas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GLO	Garantia da Lei e da Ordem
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICOB	Instituto de Capacitação Olavo Bilac
IGISC	Instruções Gerais para a Inspeção de Saúde dos Conscritos nas
Forças Armadas	
IIB	Instrução Individual Básica
ISA	Instituto Socioambiental
JSM	Junta de Serviço Militar
LSM	Lei do Serviço Militar
MB	Marinha do Brasil
MD	Ministério da Defesa
MINUSTAH	Missão das Nações Unidas para a estabilização no Haiti
MNT	Município Não Tributário
MT	Município Tributário
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OM	Organização Militar
OM	Organização Militar
ONG	Organização Não Governamental
OSM	Órgãos de Serviço Militar
PEF	Pelotão Especial de Fronteira
PF	Polícia Federal
PM	Polícia Militar
PGC	Plano Geral de Convocação
PRC	Plano Regional de Convocação
PRM	Posto de Recrutamento e Mobilização
REFRON	Reconhecimento de Fronteira
RLSM	Regulamento da Lei do Serviço Militar
RM	Região Militar

TFM	Treino Físico Militar
SEREP	Serviço de Recrutamento e Preparo de Pessoal da Aeronáutica
SERMILMOB	Serviço Militar de Mobilização
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SMIO	Serviço Militar Inicial Obrigatório
SODIUR	Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Terra indígena
TIRSS	Terra Indígena Raposa Serra do Sol
TISM	Terra Indígena de São Marcos
TIY	Terra Indígena Yanomami
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UNB	Universidade de Brasília

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>26</b>
<b>CAPÍTULO 1 - UMA MILITAR TORNANDO-SE ANTROPÓLOGA: A TRAJETÓRIA DA PESQUISA</b>	<b>53</b>
1.1 O despertar do interesse pelo tema	53
1.2 A construção do objeto	55
1.3 Área da realização da pesquisa	59
1.4 A escolha do campo de pesquisa	62
1.4.1 Pré-trabalho de campo	62
1.5 Posicionalidade	67
1.6 Do quartel para a aldeia ...da aldeia para o quartel - o trabalho de campo	70
1.6.1 Entre Ex-Soldados, lideranças, missionários, professores, ativistas e artistas.	70
1.7 “De dentro” – 1ª bda inf sl e c fron rr/7º bis	72
1.7.1 “De dentro” - Voltando a 1ª Bda Inf Sl	75
1.7.2 “De fora” – TI São Marcos	76
1.7.3 “De dentro” - PEF de Surucucu	77
1.7.4 Entre “dentro” e “fora”	79
1.8 “Como antropóloga”	80
<b>CAPÍTULO 2 - SERVIÇO MILITAR INICIAL OBRIGATÓRIO NO BRASIL: DISPOSITIVO DE PODER NA CONDUÇÃO DE CONDUTAS DA JUVENTUDE BRASILEIRA</b>	<b>84</b>
2.1 Organização, fases e formação do soldado	84
2.2 Órgão de direção e execução do serviço militar	85
2.2.1 Gestão, fiscalização e execução	87
2.2.2 Órgão técnico-normativos e regionais	89
2.3 Fases do recrutamento militar	93
2.3.1 Alistamento	96
2.3.2 Seleção Geral	100
2.3.3 Designação	103

2.3.4 Seleção complementar	104
2.3.5 Incorporação	105
2.3.6 Cerimônia de entrega de Certificado de Dispensa de Incorporação	105
2.4 Formação do soldado no eb	108
2.4.1 Instrução Individual Básica	110
2.4.2 Instrução Individual de Qualificação	114
2.4.3 Adestramentos básico e avançado	115
Considerações finais	116
<b>CAPÍTULO 3 – TRAJETÓRIAS DE JOVENS INDÍGENAS NO RECRUTAMENTO MILITAR EM RORAIMA</b>	<b>118</b>
3.1 O serviço militar inicial obrigatório para indígenas	120
3.2 Experiências dos jovens indígenas na convocação e fases do recrutamento militar	126
3.2.1 Da convocação	126
3.2.2 Tradição e sonho	127
3.2.3 Eu não queria não, mas na hora eu disse sim	129
3.2.4 Pressões familiares	130
3.2.5 Oportunidade de um trabalho melhor ou inserção profissional	130
3.2.6 Entregue nas mãos de Deus	132
3.2.7 Vivências de jovens indígenas nas fases do recrutamento e adaptação a vida militar	133
3.2.8 Alistamento	133
3.2.9 Seleção Complementar	143
3.2.10 Incorporação	145
3.2.11 Adaptação a vida militar	146
3.2.12 Respeito como disciplina e postura	147
3.2.13 Respeito como reconhecimento na família e comunidade	149
Considerações finais	151

<b>CAPÍTULO 4 – FAZENDO A VIDA NO SERVIÇO MILITAR: DINHEIRO, ASPIRAÇÃO E ESPERANÇA DOS SOLDADOS INDÍGENAS</b>	<b>153</b>
4.1 Tornar-se homem no serviço militar	155
4.1.1 Responsabilidade	156
4.1.2 Liberdade	158
4.2 GASTO DO DINHEIRO	161
4.2.1 Fardamento e material	161
4.2.2 Deslocamentos, hospedagem e roupas	164
4.2.3 Regimes de troca e recrutamento militar	164
4.2.4 Despesas de casa	167
4.3 Fazendo a vida no serviço militar	171
4.3.1 Incertezas	176
4.3.2 Futuro	178
Considerações finais	182
<b>CAPÍTULO 5 – DINÂMICAS DE RELACIONAMENTO ENTRE SOLDADOS INDÍGENAS E O EXÉRCITO</b>	<b>185</b>
5.1 Comportamento	187
5.2 Discriminações no quartel	190
5.3 Capacidade física	192
5.4 Conhecimento do terreno	198
5.5 Relacionamento com comunidades indígenas	209
5.6 (Des) valorização do conhecimento indígena pelo eb	213
Considerações finais	215
<b>CAPÍTULO 6 – NAS MARGENS DO ESTADO - O 4º PELOTÃO ESPECIAL DE FRONTEIRA DE SURUCUCU</b>	<b>217</b>
6.1 Entre margens e soberania limitada: a produção do estado em surucucu	219
6.1.1 O incidente	225
6.1.2 A reunião	227
6.2 Sistemas de trocas entre pef e comunidades indígenas	233
6.2.1 O PEF como ponto logístico para distribuição das cestas na crise humanitária	234

6.2.2 Apoio em saúde	240
6.3 Vida militar nas margens do estado	244
6.3.1 O PEF de Surucucu como instituição total	248
6.3.2 A rotina do PEF	250
6.3.3 Arejo	256
6.3.4 Motivos para servir na selva	257
6.3.4.1 Aqui é mais calmo	257
6.3.4.2 Quero “matar” a etapa do PEF de selva e voltar para casa	260
6.3.4.3 Vou guardar o dinheiro que ganho aqui	261
Considerações finais	262
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>264</b>
<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>270</b>

## INTRODUÇÃO

Todos os anos cerca de 1,5 milhão de jovens no Brasil do sexo masculino que completam 18 anos entre os dias 1º de janeiro e 31 de dezembro do ano vigente são convocados a se alistarem no Serviço Militar Inicial Obrigatório (SMIO). Segundo fontes do Portal Brasileiro de Dados Abertos, no ano de 2024, 1.271.630 jovens submeteram-se ao alistamento militar, dos quais 82.717 foram incorporados nas Forças Armadas (FA): 3.484 na Marinha do Brasil (MB), 5.803 na Força Aérea Brasileira (FAB) e 73.430, o maior contingente, ingressou as fileiras do Exército Brasileiro (EB). Os brasileiros enquadrados nessa situação são chamados de conscritos, “brasileiros que compõem a classe chamada para a seleção, tendo em vista a prestação do Serviço Militar Inicial.” (Brasil, 1964, p.1).

Esta tese trata da participação indígena no SMIO e tem como objetivo compreender as motivações que levam jovens indígenas a buscarem voluntariamente cumprir o SMIO. É retratado o contexto dos conscritos indígenas da 1ª Brigada de Infantaria de Selva (1ª Bda Inf SI) em Boa Vista, no estado de Roraima (RR), partindo do ponto de vista de jovens que já passaram e/ou que ainda estão vivendo essa experiência. Nesse processo, busquei apreender suas trajetórias ao saírem de suas comunidades rumo ao quartel, suas motivações para ingressarem na vida militar e vivências como militares, bem como o caminho de volta: ao se tornarem soldados e regressam nas folgas para suas comunidades, como também ao finalizarem o tempo de serviço e retornarem em definitivo para sua terra ou se estabelecerem em Boa Vista. Por um lado, em tais movimentos, pude identificar os percalços, as pressões e as frustrações por eles enfrentados nos percursos dessas trajetórias desde à convocação para o cumprimento do SMIO ao licenciamento, quando finalizam o tempo de serviço; por outro, também notei a presença de esperanças, de aspirações, de busca por reconhecimento, de desejos, de projetos individuais e/ ou coletivos que intentavam realizar através dessa participação.

Assumo como tese central desse estudo que o SMIO, quando analisado a partir da experiência indígena dos jovens de Roraima, configura-se não apenas como um mecanismo burocrático de recrutamento e de dever cívico estatal, mas constitui-se como parte de um processo mais amplo de “fazer a vida” (Neiburg, 2022) em contextos de desigualdade e incerteza, sendo apropriado como oportunidade de sustento, reconhecimento comunitário e realização de projetos futuros. O ingresso no SMIO para esses jovens abre horizontes de agência e aspiração (Callard, 2018), permitindo que se constituam como novos sujeitos sociais, reconhecidos publicamente como adultos, bons filhos, provedores e responsáveis, mas também,

ainda que em poucas situações, como indivíduos capazes de “viver a vida” em seus próprios termos.

Entendo que partir da perspectiva de “baixo” da hierarquia das FA e de grupos minorizados nesse campo, ou seja, privilegiar o ponto de vista dos soldados indígenas, fazendo pesquisa antropológica “com” as pessoas, e não “sobre” pessoas (Ingold, 2019), implicou numa abordagem diferenciada dos estudos clássicos da antropologia dos militares, voltados a analisar o Exército como instituição burocrática, marcada por hierarquia, disciplina e identidade corporativa, enfatizando a lógica interna da organização e sua relação com o Estado e a sociedade (Bevilaqua & Leirner, 2002). Essa tese lança mão de outros olhares, que tornaram possível articular e conectar diferentes dinâmicas, atores e espaços (indígenas, militares, quartéis, aldeias...) e dos agenciamentos, afetos e moralidades implicadas na experiência militar indígena. Busco com esse estudo ser capaz de adensar e oferecer novas contribuições etnográficas para os campos da etnologia, da antropologia econômica, dos militares e do estado.

Essa tese se fundamenta em um tipo de literatura que:

1. Entende por economia práticas que visam garantir a acumulação, reprodução e reposição de objetos, pessoas e espaços mediante trabalho de produção, consumo, distribuição e trocas (Polanyi, 1994; Silva, Palme e Cunha, 2023). Parte, assim, de uma perspectiva ampla de economia, entendida enquanto aspecto intrínseco a todos os comportamentos humanos, abarcando ações, ideias, valores, emoções, agenciamentos individuais e coletivos, que se expressam no curso da vida cotidiana (Motta, Müller, Neiburg e Rabossi, 2014). Parte ainda da perspectiva do pluralismo econômico (Nartzky e Besnier, 2014), segundo a qual existem inúmeras ordens de valor, sendo o valor monetário apenas uma dentre muitas escalas - valor social, por exemplo, como a sociedade valora as pessoas, valores obtidos pelas pessoas, valores acumulados pelas relações sociais (Guérin, 2014; Nartzky e Besnier, 2014).
2. Parte da perspectiva do exercício do poder enquanto mecanismo de “condução de conduta” para situar o SMIO no Brasil: uma forma de orientar e induzir comportamentos da juventude masculina brasileira, de agir sobre suas possibilidades de ação, estruturando um campo de ação possível para essa última, moldando-a de acordo com certas expectativas sociais e política, uma forma de governo dos jovens no país. (Foucault, 1995, 2008).
3. Desenvolve-se a partir de pesquisas etnográficas e sociológicas elaboradas sobre o campo militar. Desse campo, destaco os estudos voltados à análise da vida e do

cotidiano na caserna, sobretudo, da sociabilidade militar, como uma visão própria dos fardados enquanto grupo distinto do resto dos cidadãos. Tal grupo é portador de um conjunto de características inerentes e exclusivas, bem como uma cosmologia em que a hierarquia e a disciplina operam como princípios classificadores e lógicos de todas as relações no campo militar, modulando moralidades, condutas e subjetividades, não somente dos militares, mas também dos seus familiares. (Adão, 2008; Castro, 2004; Castro e Leirner, 2009; Huntington, 1996; Leirner, 1997; Janowitz, 1967).

4. Dialoga com uma perspectiva de Estado que se faz e é mais bem observada nas dinâmicas e relações produzidas em suas margens (Das e Poole, 2004), como no caso dos Pelotões Especiais de Fronteiras (PEF), sobretudo nos PEF de ambiente de selva. Através das discussões sobre “margens do estado”, Das e Poole (2004) rompem com a visão tradicional de que elas seriam apenas zonas periféricas, frágeis ou ausentes de presença estatal, mas sim, espaços de fricção, ambiguidades, nas quais o Estado se mostra mais instável, negociado, intensamente vivido, disputado e (re)produzido. As margens operam como zonas de articulação entre formas de poder. Situo também essas áreas como de “soberania estatal limitada” (Bözerl, Risse e Draude 2018). Tal conceito se refere a partes do país em que as autoridades estatais centrais não têm capacidade para implementar e fazer cumprir regras e decisões e/ou em que não detém um monopólio legítimo sobre os meios de violência. Locais em que a capacidade de governar não se limita ao estado, sendo também e predominantemente exercida com ou por comunidades locais. Tais limites de soberania ocorrem não somente em relação a partes do território, mas também em áreas políticas específicas, parcelas de sua população ou na combinação de todos esses elementos.
5. Aproxima-se de uma etnologia inspirada no trabalho de Gow (1991) entre os Piro (Peru), o qual trata a “mistura” como ferramenta analítica potente para compreender povos com forte histórico de contato, intercasamento e bilinguismo. Tal mistura não é vista como perda de identidade, mas como forma de construção ativa e criativa da vida comunitária. O autor reabilita o conceito de aculturação (Amoroso e Lima, 2012), rejeitando a ideia de que ele representa uma “corrupção” cultural”, ao situá-lo enquanto forma de entender como diferentes povos se transformam por meio do contato, sem se apagar ou diluir. Nesse sentido, as instituições como a escola e a

*Comunidade Nativa*, introduzidas pelo Estado peruano, são apropriadas pelos indígenas e ressignificadas culturalmente. Como Gow em sua etnografia, busquei entender a experiência dos jovens indígenas no SMIO, não somente como uma imposição estatal, mas de modo que faça sobressair-se sua coerência interna, como de conquistar autonomia e “fazer a vida” (Neiburg, 2022) em um contexto de poucas oportunidades profissionais. Procurei, dessa forma, considerar os agenciamentos desses jovens, levando a sério o que dizem dessa vivência e como constroem sentidos para ela, enquanto sujeitos pensantes, com teorias próprias sobre o mundo, não reduzindo-a “falsa consciência”. (Gow, 1991).

### **Tese central: “Fazer a vida” no Serviço Militar**

O argumento principal dessa tese é que o SMIO, longe de ser uma imposição estatal neutra, torna-se, para muitos jovens indígenas, um dispositivo por meio do qual se realiza o “fazer a vida” em práticas sociais e morais, combinando aspirações pessoais, obrigações familiares, reputações comunitárias e estratégias de sobrevivência e distinção.

Para Neiburg (2022), “fazer a vida” é um processo dinâmico e relacional de buscar não apenas meios de sobrevivência, mas também de realização pessoal, reconhecimento e pertencimento social. Para o autor, as pessoas “fazem a vida” em situações de incertezas, de desigualdades e de negociações constantes. Nesse processo, constroem reputações, negociam expectativas e elaboram estratégias em contextos marcados por disparidades estruturais. Trata-se de uma prática situada, que articula agências individuais com estruturas sociais, redes de relações e valores compartilhados. Mais do que uma metáfora, “fazer a vida” expressa como as pessoas constroem suas trajetórias de existência em meio a condições econômicas, sociais e morais concretas. Buscando sustento, dignidade, distinção, não apenas dinheiro ou consumo, mas também reconhecimento, afeto e estabilidade.

Sustentar ou contribuir com as despesas da família; casar e constituir família; construir ou finalizar a construção de casas ou sítio para si e/ou para os pais; pagar cursos profissionalizantes para irmãos; montar pequenos negócios na comunidade, administrado por familiares; emprestar dinheiro em socorro a amigos ou familiares; investir na roça da família são formas de gastar o dinheiro recebido, através do soldo, que influenciam suas vidas, ao longo dos anos de serviço militar, na percepção familiar e da comunidade sobre si mesmo. Reconhecidos e respeitados como bons filhos e maridos, exemplo de militar, bem como “ajuizados” por saberem gastar o

dinheiro recebido e “fazer a vida” nos anos trabalhados no Exército são narrativas morais que geram percepção de reconhecimento e pertencimento.

À luz dos estudos de Zelizer (2011, 2011, 1994), entendo que tantos soldados, familiares e comunidade dão sentido ao dinheiro gasto e avaliam, classificam e hierarquizam seu investimento a partir de valores e de projetos de vida. Aspectos que evidenciam que decisões econômicas, mais do que racionais, são atravessadas ou mesmo moldadas por obrigações morais, afetos, expectativas sociais e construção de reputações. Desloca-se, desse modo, o foco da ação econômica de escolha racional para uma perspectiva relacional e ética da vida prática. Do mesmo modo, “fazer a vida” envolve também estratégias de resistência, adaptação e invenção. Encontrei alguns jovens indígenas que buscaram nesses anos guardar uma reserva financeira para quando findasse o tempo de serviço, com o objetivo de permanecer em Boa Vista estudando para concurso, fazer universidade ou conseguir um emprego na cidade. Nesses casos, almejavam uma vida mais livre e autônoma da família e da comunidade. Ambiguidades que demonstram como os jovens indígenas navegam entre lealdades aos seus contextos comunitários e invenção de si como sujeitos aspiracionais.

A tese defende, portanto, que ao se engajarem no SMIO os jovens indígenas não apenas garantem meios de sobrevivência, mas produzem a si mesmos também como sujeitos aspiracionais nos termos propostos por Collard (2018). A autora entende a aspiração como um processo orientado para um bem futuro ainda não plenamente compreendido. Trata-se de um processo ético e formativo no qual uma pessoa busca tornar-se alguém que ainda não é, adquirindo novos valores e transformando sua forma de ver o mundo, envoltos num desejo de ser alguém, de ocupar novos lugares no mundo, sem que esses lugares estejam totalmente determinados ou garantidos. No contexto do SMIO, os jovens indígenas engajam-se justamente nesse tipo de processo: orientam-se por valores que ainda estão em construção, desejando ser reconhecidos como agentes dignos, autônomos e respeitados em múltiplos mundos (o militar, o familiar e o comunitário).

Vale destacar que, para além do dinheiro recebido através do soldo e que oportunizou a realização de projetos individuais e familiares e de distinção na comunidade, o que muitas vezes estava em questão na decisão de muitos jovens servir era a buscar por realizar um desejo da família, seja para continuar uma trajetória familiar em que pai, irmão, primos, tios vivenciaram essa experiência; seja para iniciar tal trajetória em um contexto em que nenhum membro da família foi selecionado para servir. Orgulho de vestir a farda, exemplo para os irmãos,

reconhecimento, distinção e respeito da família e da comunidade foram sentimentos evocados por tais jovens nesse momento de vida.

O estudo da economia é comumente associado ao estudo das temporalidades. Observar agenciamentos econômicos permite também perceber como as pessoas fazem escolhas no presente a partir de projeções e expectativas para o futuro. “Planejar” uma vida, “economizar”, e, decidir ingressar voluntariamente no SMO, dentre outras ações, são possíveis devido às capacidades imaginativa e inventiva dos atores sociais em relação a um tempo futuro (Bckert e Bronk, 2018). Esses processos não passaram incólume a frustrações, sobretudo na percepção daqueles que já haviam concluído o serviço militar e que tinham uma perspectiva mais de longe e maturada da experiência: alguns lamentaram não terem vivido a experiência operativa tal como esperavam pelas imagens que viram na TV (atirar, descer de rapel, saltar de paraquedas...), tendo passado os anos de serviço “pintando e varrendo” o quartel, ou mesmo sendo destinados para atividades administrativas e apoio; insatisfação pelo tempo de serviço passado no SMIO que poderia ter sido utilizado para estudo e conclusão de um curso superior, bem como por não terem bem empregado o dinheiro ganho nos anos de serviço militar.

A partir desse argumento central, apresento as teses subsidiárias do estudo:

### **O Recrutamento militar como dispositivo de “condução de conduta”**

Em diálogo com Foucault (1987, 1995, 1998, 2000 e 2019) que não considera o funcionamento dos mecanismos de poder como necessariamente repressivos ou violentos, mas como táticas de “condução das condutas” daqueles a eles sujeitados, essa tese situa o SMIO no Brasil como um dispositivo de poder que busca atuar sobre os corpos e condutas da juventude brasileira. Uma prática de governo que procura orientar, regular e normalizar comportamentos individuais e coletivos. Mais do que uma obrigação cívica e uma exigência burocrática do Estado, o SMIO é apresentado nessa tese como tecnologia de poder que classifica corpos, organiza temporalidades e institui modos específicos de subjetivação. Ao impor regras de obediência, hierarquia e disciplina o serviço militar não apenas molda soldados, mas também busca fabricar sujeitos úteis e integrados à lógica estatal.

A tese argumenta que o recrutamento militar, com seu arcabouço legal e uma organização que apresenta grande capilaridade, dada pelas 12 Regiões Militares (RM) e suas Seções de Serviço Militar Regional (SSMR), bem como pelos 63 Postos de Recrutamento Militar (PRM), mas notadamente pelas cerca de 5.200 Juntas de Serviço Militar (JSM) existente em quase todos dos 5.565 municípios brasileiros, constitui um mecanismo de poder do estado brasileiro

bastante elaborado de “condução de condutas” da juventude brasileira, enredando em obrigações reservistas e dispensados do SMIO com a defesa e a soberania nacional.

Ele incita, ele induz, ele desvia, ele facilita ou torna mais difícil, ele amplia ou ele limita, ele torna mais ou menos provável; no limite, ele obriga ou impede absolutamente; mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos (Foucault, 1995, p.243)

O recrutamento militar vincula a condição de sujeito de direitos ao dever de estar disponível para a defesa e a soberania nacional. Trata-se de uma forma de condução de condutas que submete os jovens a uma disciplina normativa, por meio da qual o Estado reforça sua capacidade de produzir sujeitos orientados para o cumprimento de um dever cívico e para a identificação com os valores da defesa nacional. Afinal, o estado se produz e se reproduz também pela produção de sujeitos nacionais/nacionalizados, sendo o serviço militar instrumento de realização desse feito.

A partir da observação de todos os processos que compõem o SMIO, desde a convocação dos jovens até sua dispensa ou incorporação e, neste último caso, incluindo a formação como soldado, os períodos de engajamento, reengajamento e posterior licenciamento, compreende-se que cada fase do recrutamento atua como um mecanismo de filtragem e controle, sustentado por critérios físicos, sociais e morais que definem a inclusão ou exclusão dos participantes. Ao submeter os jovens do sexo masculino, ao atingirem 18 anos, a esse percurso, o sistema busca regular e orientar suas condutas.

Tal processo configura uma rede de dispositivos disciplinares, composta por práticas, discursos, leis, regulamentos e sanções, articulados a uma estrutura burocrática e tecnológica complexa, que captura os jovens e os insere em um sistema de classificação. Por meio das diversas etapas do SMIO, observa-se a modulação de subjetividades e masculinidades, operada pela mobilização de sentimentos patrióticos e cívicos e pela identificação com os valores das Forças Armadas, tanto entre os jovens incorporados ao longo das etapas do processo quanto entre aqueles dispensados, a exemplo da cerimônia de entrega do Certificado de Dispensa de Incorporação (CDI).

A formação e o tempo passado na caserna, que pode ser de um a oito anos, impõem um processo de socialização profissional para todos os jovens que ingressam e permanecem no SMIO cuja construção social, advinda deste artifício, forma e ratifica continuamente a identidade militar, reconhecida a partir da ideia de pertencimento a um “mundo de dentro”, o meio ou mundo militar, em contraposição ao “lá fora”, meio ou mundo civil. Tal identidade é formatada na perspectiva da existência de atributos morais superiores dos militares,

distinguindo-os dos civis (Castro, 2004). Essa socialização transborda os muros do quartéis e busca envolver familiares nesse processo, ao trazê-los para cerimônias e momentos festivos.

Em diálogo com essa literatura, essa tese parte da compreensão de que a travessia do “de fora” para o “de dentro” significa, para a grande maioria dos meus interlocutores indígenas, mais do que um processo de conversão e exaltação de determinados atributos morais apreçados pela caserna. Esse processo é, sobretudo, o rito de passagem para a vida adulta, de menino para homem, com a assunção de responsabilidades e de deferências a ela decorrentes. Histórias de festas e de bebidas, sem horários para dormir e acordar, ser sustentado pela família eram os principais indicadores mencionados nesse momento de vida e que foram abandonados com o ingresso no quartel. Se tal perspectiva se fez mais presente nos jovens que estavam cumprindo o SMIO, para alguns daqueles que já tinham se licenciado, havia também o entendimento de que o dinheiro recebido, através do soldo, pelo menos nos primeiros anos da vida militar, possibilitou que pudessem aproveitar a juventude de uma forma mais livre, sem os olhares e as pressões da família e da comunidade. Incluindo, nesse aspecto, o afastamento da igreja, a participação em festas, a moradia dividida com amigos em Boa Vista e a comprar de bens desejados como celulares, roupas e, até mesmo, uma moto. As informações etnográficas indicaram que o processo de adaptação do “mundo civil” ao “mundo militar” foi mediado pela categoria “respeito” que funcionou como chave analítica nesse estudo para entender essa transição.

Se para as Forças Armadas o SMIO, para além da sua função de defesa da nação, pode também se mostrar como dispositivo de disciplinarização da juventude, introjeção de valores do mundo militar, dentre outros aspectos, para os jovens que se voluntariam para servir o que está em questão, na maioria das vezes, é uma luta por sobrevivência num contexto de incertezas e poucas oportunidades profissionais. Essa tese defende que, na falta de políticas que atendam às demandas de profissionalização e emprego da juventude indígena, o serviço militar, oficialmente colocado como obrigatório, tem também se expressado como desejo na trajetória de muitos jovens indígenas no Brasil. Uma vez ser percebido como uma forma de inserção profissional, funcionando como primeira atividade de trabalho formal e remunerada, principalmente nas regiões de menor desenvolvimento do país, como é o caso do Norte. Repercutindo, dessa forma, sobre a juventude pobre, via sua militarização.

## **O Serviço Militar como ritual**

Com base em Peirano (2006), que propõe rejeitar definições prévias de ritual e assumir que a percepção de um evento como “diferente”, “especial” ou “peculiar” deve partir dos próprios interlocutores, isto é, “passa a ser ritual aquilo que nossos interlocutores em campo vivem ou definem como distinto e específico” (Peirano, 2006, p. 10), esta tese argumenta que a entrada de jovens indígenas no SMIO configura um acontecimento singular em suas trajetórias. Trata-se de uma experiência que rompe com o cotidiano e marca a passagem entre fases da vida, assumindo, portanto, uma função ritual.

Seguindo a leitura da autora (2000), inspirada em Tambiah (1979, 1985), compreende-se aqui que o conceito de ritual deve ser ampliado para incluir eventos modernos, socialmente reconhecidos como distintos do ordinário, coletivos, ordenados e dotados de propósito. Nessa perspectiva, o ritual é mobilizado não como objeto de estudo em si, mas como uma ferramenta analítica capaz de iluminar processos sociais de transição, aprendizado e transformação.

Nessa transposição, o foco antes direcionado para um tipo de fenômeno considerado não rotineiro e específico, geralmente de cunho religioso, amplia-se e passa a dar lugar a uma abordagem que privilegia eventos que, mantendo o reconhecimento que lhes é dado socialmente como fenômenos especiais, diferem dos rituais clássicos nos elementos de caráter probabilístico que lhes são próprios (Peirano, 2000, p. 02).

Nessa chave analítica, a tese defende que a incorporação de jovens indígenas ao serviço militar conforma-se como um evento-ritual que marca e produz a passagem à vida adulta entre esses jovens, ordenando uma temporalidade social (fechamento da infância e abertura da fase adulta), mobilizando uma performance coletiva (formação militar, recebimento da boina verde, juramento à bandeira, mudança de comportamento, etc) e condensando valores (responsabilidade, respeito, disciplina) reconhecidos e exaltados pela comunidade. Tais aspectos configuram sua eficácia social porque “o dito é também feito; é também ação social.” (Peirano, 2006, p.11).

Olhar para o ingresso no serviço militar a partir da perspectiva de ritual trabalhada por Peirano (2000), implica considerá-lo numa abordagem ampliada enquanto um evento reconhecido como distinto, ordenado e com propósito, com eficácia performativa, capaz de produzir transformações públicas de status e de pessoa e de organizar, na prática, a travessia social dos jovens indígenas. Aspectos a serem explorados ao longo dessa tese

## **A necessidade de se matizar o caráter voluntário do SMIO**

Essa tese propõe a necessidade de se matizar o caráter voluntário do SMIO a partir das circunstâncias experimentadas pelos jovens quando convocados. No caso específico dos meus

interlocutores indígenas, ainda que o dinheiro recebido através do soldo seja uma das principais motivação para o desejo de servir e conseqüentemente para o voluntariado, essa aspiração é também, em muitas ocasiões, informada por pressões familiares e da comunidade, por temores daqueles que estão em débito com o serviço militar, por incertezas quanto a própria escolha de servir, pela exploração a que estavam submetidos em trabalhos precários e pela necessidade de documentação para ingressar em um trabalho formal ou em um curso de nível superior. Assim, as motivações para servir oscilam entre desejo e necessidade. Nesse quadro, a vontade de servir parece se configurar numa voluntariedade forçada. Logo, ainda que o EB defina e registre o processo como voluntário, na prática, há um distanciamento entre a norma e a realidade experienciada e sentida pelos jovens indígenas no momento da convocação.

Outro aspecto problematizado por essa tese é a questão legal da voluntariedade do SMIO para os jovens indígenas. Pois, não há previsão constitucional para a dispensa desse segmento social. Ao contrário, até o Plano Geral de Convocação (PGC) para o SMIO nas FA de 2025, documento elaborado pelo Ministério da Defesa (MD) que versa sobre as condições e procedimentos para regular a prestação do SMIO para o ano seguinte, havia a seguinte previsibilidade no item 3.2.11:

São aplicáveis aos indígenas integrados, reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, nos termos do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro 1973) e da resolução nº 23.274, de 1º de junho de 2010, do Tribunal Superior Eleitoral, as obrigações impostas para o alistamento militar. (Brasil, 2023c, p.08)

Nesse sentido, eram utilizadas para essa dispensa portarias do MD e do EB que versavam sobre diretrizes, ou seja, orientações internas desses órgãos no que concerne ao relacionamento com as comunidades indígenas, as quais deixavam expresso o caráter voluntário dessa participação, a exemplo: “Quando da seleção para o serviço militar inicial, atentar para a relevância da incorporação de jovens oriundos das comunidades indígenas, desde que voluntários e aprovados no processo de seleção.” (Brasil, 2023d grifo nosso). Vale, contudo, destacar que o PGC para 2026 já acata o estabelecido pela portaria do MD nº 983 do MD, de 17 de outubro de 2003, que aprova a diretriz para o relacionamento das Forças Armadas com as comunidades indígenas que estabelece que:

Quando da elaboração do Plano Geral de Convocação e das diretrizes e normas gerais relativas ao serviço militar, considerar para a seleção para o serviço militar inicial, [...], a priorização da incorporação de jovens oriundos das comunidades indígenas, **desde que voluntários** e aprovados no processo de seleção. (Brasil, 2003).

Tais aspectos permitem entrever uma ambiguidade, do ponto de vista legal e burocrático em torno da questão. Há ainda de se ressaltar que as possibilidades, abertas por tais normas, eram de completo desconhecimento dos meus interlocutores indígenas, tanto jovens quanto suas lideranças. Fato que se estendia, ao seu modo, para os operadores do SMIO no Estado de Roraima, civis e militares. O desconhecimento dessas normas obstaculizava a capacidade de contestação do segmento indígena contra essa investida do EB, submetendo-os às suas decisões, permitindo que a força terrestre continuasse a mobilizar esse segmento em função dos seus interesses. Ainda que em sua quase totalidade fossem voluntários, encontrei dois soldados da etnia macuxi que, mesmo tendo manifestado o desejo de não servir, foram incorporados ao SMIO. Situações que evidenciam, tal como discutido por Texeira e Castilho (2020) em seu estudo sobre o IPEA, que os documentos não são meros registros administrativos, mas artefatos com carga moral, política e cognitiva que ocultam e naturalizam relações de poder.

A tese ainda levanta os obstáculos que se impõem no acesso ao SMIO pelo jovens indígenas. A começar pelo alistamento: falta da documentação exigida, dificuldade de acesso a internet no caso do alistamento on-line, de compreensão das informações solicitadas no formulário disponibilizado no site, sobretudo para indígenas em que o português não é a primeira língua, de deslocamento para JSM de municípios mais próximo ou de Boa Vista para realizar o alistamento presencial. Ademais, identifiquei, através dos meus interlocutores militares e das próprias lideranças do movimento indígena de Roraima, que a incorporação no SMIO, ainda que desejado por grande parte da juventude indígena do Estado, é um objetivo de difícil alcance, dado, sobretudo, pelo perfil de candidato colocado pela Organizações Militares (OM) para seleção. Essas últimas, em sua grande maioria, requerem jovens com ensino médio concluído com algum tipo de profissionalização, que atenda as necessidades do quartel, e que possua um determinado porte físico. Tais condições por si só já os excluem nas primeiras fases do recrutamento militar: o alistamento e a seleção geral.

### **A plasticidade do Estado em suas margens**

Entretanto, o perfil de candidato para o SMIO é relativizado quando há o interesse de incorporar jovens indígenas de regiões onde estão localizados os Pelotão Especiais de Fronteira (PEF), notadamente os filhos de lideranças indígenas, as quais são chamadas em Roraima de tuxauas, o equivalente a cacique em outras regiões e etnias do país. Existem ainda casos em que o comandante de OM julga ser estratégico a incorporação de jovens indígenas de comunidades próximas ao PEF, sobretudo naquelas unidades militares situadas em ambiente de difícil acesso,

em que o efetivo militar é reduzido, composto por não indígenas e de indígenas de etnias diferentes daquelas da localidade.

Essa era a situação que encontrei, na minha segunda etapa de campo em janeiro de 2025, no 4º PEF de *Surucucu*, situado no município de Alto Alegre (RR), na Terra Indígena (TI) Yanomami. O acesso ao PEF, localizado a 270 quilômetros de Boa Vista, enfrenta desafios logísticos devido à densa floresta, ocorrendo somente por via aérea, prioritariamente em aeronaves da Força Aérea Brasileira. Próximo ao 4º PEF vivem cerca de 1.000 indígenas Yanomami, distribuídos em 17 comunidades<sup>1</sup>. Esses últimos são considerados pelos militares e pelos próprios indígenas de outras etnias como “índios mesmo” ou “índios bravos”. Trata-se de expressões demarcadoras de fronteiras entre grupos indígenas, sendo esses últimos considerados mais “selvagens”, “isolados” ou “não integrados” à sociedade nacional<sup>2</sup>.

Dos 57 militares que lá serviam, 19 soldados eram indígenas das etnias macuxi (15), wapichana (02) e taurepang (02). Havia na ocasião um investimento por parte do comando em alistar e incorporar dois jovens indígenas yanomamis de comunidades próximas e amigas do PEF. O comandante entendia que tê-los como soldados no PEF seria fator de reforço dos laços da OM junto às comunidades indígenas circunvizinhas. A isso acrescidos o domínio que tinham da língua e do conhecimento da região. Esses são aspectos fundamentais por ocasião das Operações de Reconhecimento de Fronteira (REFRONS), nas quais se busca reforçar a presença do estado em área fronteiriças, bem como coletar informações e reprimir ilícitos transfronteiriços.

A partir dos contributos de “margens do estado” de Das e Poole (2004), essa tese situa o PEF de Surucucu enquanto exemplo de como tais margens não se constituem como lugares de ausência ao mesmo tempo em que são zonas onde o estado pode se manifestar por meio de uma

---

<sup>1</sup> Disponível em <https://7bis.eb.mil.br/index.php/4-pef-surucucu>. Acesso em 20 de maio de 2025.

<sup>2</sup> Interessante notar que o termo “índio bravo” foi utilizado por José Bonifácio de Andrada e Silva em 1823 na obra “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”, referindo-se aos povos indígenas que ainda não haviam sido aldeados ou submetidos ao processo de catequização e civilização promovido pelo Estado imperial e pelos missionários católicos, especialmente os jesuítas. O entendimento expresso por Bonifácio sobre os “índios bravos” é atravessado por juízos de valor típicos do pensamento ilustrado e colonizador do século XIX. Eles são descritos como selvagens, preguiçosos, vagabundos, apáticos, entregues a vícios e a uma vida errante e sem estruturas institucionais (como leis, religião organizada ou vida agrícola sedentária). Todavia, Bonifácio também argumenta que os “índios bravos” são passíveis de civilização e integração, desde que se utilizem os “meios próprios” com “constância e zelo”. Sua proposta visava transformar esses indígenas em cidadãos úteis à nação brasileira. O entendimento de “índios bravos” está inserido em uma lógica civilizatória paternalista: eles são considerados bárbaros e atrasados, mas também como sujeitos a serem “redimidos” pela ação tutelar do Estado e da Igreja. A obra de José Bonifácio, ainda que datada, fornece o fundamento ideológico para entender como o Estado brasileiro construiu historicamente a figura do indígena como “outro” a ser transformado, domesticado e mobilizado.

forma específica e militarizada, a qual para se manter nesse ambiente, tenso e estratégico, deve ser continuamente negociada com as populações do lugar. As margens são locais de encontro e confronto com a autoridade estatal. Nelas a dominação estatal é menos homogênea e, portanto, mais sujeita à negociação local. Tais espaços constituem lugares nos quais o Estado se vê obrigado a redefinir constantemente suas formas de governo e de legislação.

A incorporação de jovens indígenas como soldados da TI Yanomami onde se situa o PEF reforça a ideia das margens como zonas de exceção, onde a normalidade legal é reconfigurada. Tal incorporação não obedece apenas a critérios institucionais, mas prezam pela vontade de construir laços, nos quais as partes envolvidas estejam mutualmente dependentes e implicadas. Vale frisar que essa exceção não é o oposto do funcionamento estatal, mas parte constitutiva dele, como argumenta Das e Poole (2004). Revela-se nesse regime diferenciado de governança, a plasticidade e a desigualdade do Estado.

Essa tese argumenta ainda que essas negociações entre PEF e comunidades indígenas são atravessadas pela atualização das técnicas rondoniana de atração e pacificação (Bigio, 2000 e 2003; Souza Lima, 1995; Erthal, 1992). Tais técnicas, para além de produzirem a incorporação de jovens indígenas no SMIO, continuam a ser mobilizadas através de relações de dádivas (Mauss, 2007; Gregory, 1982, Silva et al. 2023), entre Exército e essas comunidades, enredando-os em um sistema de codependência. Tais relações são acionadas por parte do Exército através de atendimentos médicos e odontológicos realizados por seus profissionais junto às comunidades indígenas, pela doação de medicamentos, pelas trocas de mercadorias por frutas e artesanatos produzidos pelas comunidades, pela disponibilização do acesso ao bebedouro do PEF e de carregamento de baterias de celulares no período em que a energia é ligada pela manhã na Organização Militar, pelo transporte nos aviões da FAB de Surucucu para Boa Vista etc.

Quando lá estive, era também no PEF que se estocavam as cestas básicas a serem distribuídas nas aldeias por ocasião da Operação Yanomami, desencadeada pelo governo federal em 2023 com o objetivo de combater o garimpo ilegal e proteger a TI Yanomami, que enfrentava uma crise humanitária e ambiental devido à invasão de garimpeiros. Vale destacar que eram ainda nas instalações do PEF que dormiam e se alimentavam os pilotos e mecânicos dos helicópteros e funcionários terceirados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) que faziam a distribuição e administração das cestas disponibilizadas para os indígenas. No PEF também ficavam abrigados o piloto e o helicóptero destinado para transporte

de indígenas com problemas de saúde para o Centro de Referência de Saúde Indígena do polo-base de Surucucu, instalado em 2023.

Se é fundamental para o PEF negociar e construir laços com as comunidades indígenas do lugar, tendo em vista sua própria segurança e cumprimento da missão da unidade militar “nas margens” num ambiente com peculiaridades e dificuldades logísticas extremas como é a selva; para os indígenas, os anos de convívio e a experiência cotidiana com os militares do PEF permitiram que esses os interpretassem, se apropriassem das fragilidades da OM naquela localidade, aprendendo a mobilizar esse conhecimento e relacionamentos em favor de seus interesses, segundo sua ética de convivência.

### **Roraima em dados oficiais sobre sua população indígena**

Roraima é um dos 26 estados da República Federativa do Brasil; ocupa aproximadamente 2,6% do território nacional e 4,5% da Amazônia Legal. Possui uma área física de 225.116,1 km<sup>2</sup>, estabelecida no ponto mais setentrional da Amazônia brasileira. Faz fronteira com os estados do Amazonas e Pará e com a República Bolivariana da Venezuela e a República Cooperativista da Guiana. Suas fronteiras estaduais totalizam 1.535 km, dos quais 1.375 Km com o Estado do Amazonas e 160 km com o do Pará. No tocante às suas fronteiras internacionais, elas somam 1.922, 958 Km com a Venezuela e 964 Km com a República Cooperativista da Guiana (Monteiro, 2011). Alto Alegre, Amajari, Boa Vista, Bonfim, Cantá, Caracarái, Caroebe, Iracema, Mucajaí, Normandia, Pacaraima, Rorainópolis, São João da Baliza e Uiramutã são os 15 (quinze) município do estado que conformam sua divisão política administrativas. Conforme detalhado Mapa Político do Estado de Roraima (IBGE, 2014).

Dados do Censo Demográfico Indígena de 2022 (Brasil,2022) indicaram ser Roraima o estado brasileiro com o maior percentual desses povos na sua população total (15, 29%), pois dos seus 636.707 habitantes, 97.320 são constituídos por tal segmento. Esse percentual é seguido pelo Amazonas (12,45%), Acre (3,82%) e Bahia (1,62%). Curioso notar que, em relação aos números do censo de 2010, essa população no estado cresceu de 55.922 para 97.320, correspondendo a um aumento de 74,03%. O que significa dizer que Roraima tornou-se

um estado ainda mais indígena ao longo da última década<sup>3</sup>. Tal fenômeno faz deste estado o quinto maior em termos dessa população no Brasil.

Vale destacar que dos 15 (quinze) municípios do estado, 05 (cinco) têm sua população constituída majoritariamente por indígenas, a exemplo de Uiramutã, considerado o município mais indígena do Brasil com 96,6% de seus habitantes compostos por esses povos. Seguido por Normandia (88,8%), Amajari (69,5%), Alto Alegre (60,3%) e Pacaraima (59,2%). Em se tratando da capital Boa Vista, ela concentra, em números absolutos, a maior população indígena do estado, com 20.410 pessoas desse grupo, de 413.486 da população residente na cidade (BRASIL, 2022). No que se refere à distribuição entre áreas rurais e urbanas, a maior parte da população indígena de Roraima, 75.994 pessoas (cerca de 77,81%), vive em áreas rurais, fazendo do estado o terceiro com maior proporção de indígenas nessas zonas, ficando atrás apenas de Mato Grosso (82,66%) e Maranhão (79,54%), seguido por Tocantins (79,05%) (Brasil, 2022).

Segundo dados da Secretaria de Estado de Planejamento e Orçamento (SEPLAN) do governo de Roraima (Roraima, 2025), da área física de 223.644.530 km<sup>2</sup> que constitui o estado, 103.968.49Km<sup>2</sup> é de Terra Indígena (TI), devidamente demarcadas e homologadas pelo Estado brasileiro. Tal montante corresponde ao expressivo percentual de 48,6% da área do estado, dividida em 32 TIs regularizadas. E é nessas terras que vive a maioria da população indígena do estado (71.412), representando cerca de 73% desse contingente, o qual convive nesses espaços com um mosaico de atores, para além do segmento indígena: missões religiosas, igrejas, órgãos estatais, organizações militares, organizações não governamentais (ONGs), dentre outros. Yanomami (winan, sanöma, yänoma, yanoman, yaroami); ingarikó; patamona; macuxi; taurepang; waimiri atroari; wapichana, waiwai e ye`kana habitam o estado. Vale destacar que relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR, 2020) identificou três grupo étnicos de origem venezuelana e da Guiana vivendo em Roraima em situação de deslocamento migratório: warao, pemon e eñepa<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> O aumento considerável do número de pessoas indígenas não só em Roraima, mas em todo Brasil, do censo de 2010 para o de 2022, ou seja, de 896.917 mil indígenas, ou 0,47% do total de residentes no território nacional para 1.693.535 pessoas, o que representa 0,83% da população total do país, pode ser atribuído, notadamente, a metodologia de abordagem e de coleta mais sensível e participativa, em que houve maior participação dos indígenas desde o início da operação censitária e o monitoramento da coleta. Ademais, houve aumento no número de Terras Indígenas, passando de 505 para 573 entre 2010 e 2022. Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Acesso em 08 mar. 2025.

<sup>4</sup> Disponível em <https://povosindigenasrr.uerr.edu.br/p%C3%A1gina-inicial>. Acesso em 08 mar. 2025



O quadro 1 detalha essa população por terra indígena, município, etnia e agentes presentes nessas terras no estado em 2022.

Quadro 1 - População por TI, município, etnia, agentes em Roraima – 2022

Terra indígena	População residente	Pessoas indígenas	Mun.	Etnia	Agentes	Tipo
Ananás	26	26	Amajari	Macuxi	Missão do Taiano	Missão católica
Anaro	55	52	Amajari	Wapichana	FUNAI SESAI	Estatal
Aningal	267	264	Amajari	Macuxi	Missão do Taiano	Missão católica
Anta	166	160	Alto Alegre	Macuxi Wapichana	Missão do Taiano	Missão católica
Araçá	2.403	2.289	Amajari	Macuxi Wapichana	Assembleia de Deus Igreja católica	Missão evangélica Diocese Roraima
Barata /Livramento	865	820	Alto Alegre	Macuxi Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Bom Jesus	54	50	Bonfim	Macuxi Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Boqueirão	473	466	Alto Alegre	Macuxi Wapichana	Assembleia de Deus Missão do Taiano Igreja católica	Missão evangélica Missão católica Diocese Roraima
Cajueiro	246	234	Amajari	Macuxi	Missão do Taiano	Missão católica

Canauanim	1.177	1.169	Bonfim	Macuxi Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Jaboti	463	450	Bonfim	Macuxi Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Jacamim	1.206	1.174	Bonfim e Caracarái	Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Malacacheta	1.169	1.156	Cantá	Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Mangueira	119	113	Alto Alegre	Macuxi Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Manoá/Pium	2.720	2.695	Bonfim	Macuxi Wapichana	FUNAI SESAI	Estatal
Moskow	853	839	Bonfim	Macuxi Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Muriru	214	214	Bonfim, Cantá	Wapichana	FUNAI SESAI	Estatal
Ouro	291	290	Amajari	Macuxi	Missão do Taiano	Missão católica
Pium	387	379	Alto Alegre	Macuxi Wapichana	MEVA*** Igreja Católica	Missão evangélica  Diocese Roraima
Ponta da Serra	313	300	Amajari	Macuxi Wapichana	Missão do Taiano  Igreja Católica	Missão católica  Diocese Roraima
Raimundão	550	545	Alto Alegre	Macuxi Wapichana	Igreja Católica	Diocese Roraima

Raposa Serra do Sol	26.378	26.176	Normandia , Pacaraima, Uiramutã	Ingaricó, Macuxi, Patamona, Taurepang, Wapichana	PEF Uiramutã  Posto Avançado de Fiscalização em Terra Indígena  Igreja Assembleia de Deus  Instituto Missionário da Consolata	EB  FUNAI  Instituição religiosa  Missão Católica
Santa Inez	234	229	Amajari	Macuxi	Igreja católica	Diocese Roraima
São Marcos	18.210	10.328	Boa Vista Pacaraima	Macuxi Taurepang Wapichana	PEF Pacaraima  Igreja Adventista do 7ºDia  Assembleia de Deus  Igreja católica  Pacaraima	EB  Missão Protestante  Instituição religiosa  Diocese Roraima  Prefeitura Municipal
Serra da Moça	722	676	Boa Vista	Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima
Sucuba	456	448	Alto Alegre	Macuxi Wapichana	Igreja católica	Diocese Roraima

Tabalascada	1.023	961	Cantá	Macuxi Wapichana	Junta das Missões de Convenção Batista Nacional Igreja católica	Missão Protestante Diocese Roraima
Trombetas/Mapuera*	582	582	Caroebe São João da Baliza	Waiwai	Posto indígena waiwai Conselho indígena de roraima/cirsaude Meva Amazon conservation team Secretaria de educação do estado de roraima	FUNAI FUNASA Missão evangélica ONG Estatal
Truaru	447	430	Alto Alegre Boa Vista	Wapichana	MEVA Igreja católica	Missão evangélica Diocese de Roraima
Waimiri-Atroari**	525	525	Rorainópolis São João da Baliza	Waimiri-Atroari	Programa Waimiri-Atroari	FUNAI ELETRONORTE

Waiwái	500	500	Caracarai Caroebe São João da Baliza	Waiwái	Posto Indígena Anauá MEVA	FUNAI Missão evangélica Missão Católica
Yanomami	16.908	16.872	Alto Alegre Amajari Caracarai Iracema Mucajai	Yanomami Ye'kana	4°PEF (Surucucu) 5°PEF (Auaris) 5°PEF (Maturacá) PI Surucucu Instituto da Consolata Irmãs do Espírito Santo Sociedade Dom Bosco MEVA MNTB**** Igreja Presbiterian a do Brasil Junta de Missões Nacionais / CBB***** IBDS***** * ISA	EB FUNAI Missão Católica Missões evangélicas Missões protestantes ONGS

					Secoya	
Total	80.002	71.412	15	9		

Fonte: SEPLAN (RORAIMA, 2023); Instituto Socioambiental (ISA, 2025); IBGE (2022) (elaborado pela autora)<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Fonte: Instituto Socioambiental. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3951>. Acesso em 15 mar. 2025.

\* A TI Trombetas/Mapuera abrange além do estado de Roraima (Caroebe e São João da Baliza), o do Amazonas (Nhamundá e Urucará) e do Pará (Faro e Oriximiná).

\*\* A TI Waimiri-Atroari abrange além do estado de Roraima (Rorainópolis e São João da Baliza), o do Amazonas (Novo Airão, Presidente Figueiredo e Urucará).

\*\*\* Missão Evangélica da Amazônia

\*\*\*\* Missões Novas Tribos do Brasil

\*\*\*\*\* Convenção Batista Brasileira

\*\*\*\*\* Instituto Brasileiro de Direito à Saúde

A leitura do quadro com as TIs mostra um panorama complexo de atores estatais, religiosos, militares e de ONGs atuando nesses territórios. Missões católicas e evangélicas, igrejas pentecostais, organizações militares (como os PEFs), ONGs e órgãos públicos (como FUNAI e SESAI) compõem um mosaico de presenças nesses espaços. Evidenciando as TIs como locus plurissituado de poder, onde indígenas convivem com múltiplos agente normativos, pedagógicos e assistenciais, os quais contribuem e disputam para moldar moralidades e agenciamentos políticos. No caso da TI Yanomami, destaca-se uma presença militar estratégica com três PEFs, o que facilita as operações militares nesse espaço. O bom relacionamento com as comunidades indígenas, habitantes daquelas terras, é considerado politicamente fundamental para o êxito dessas operações.

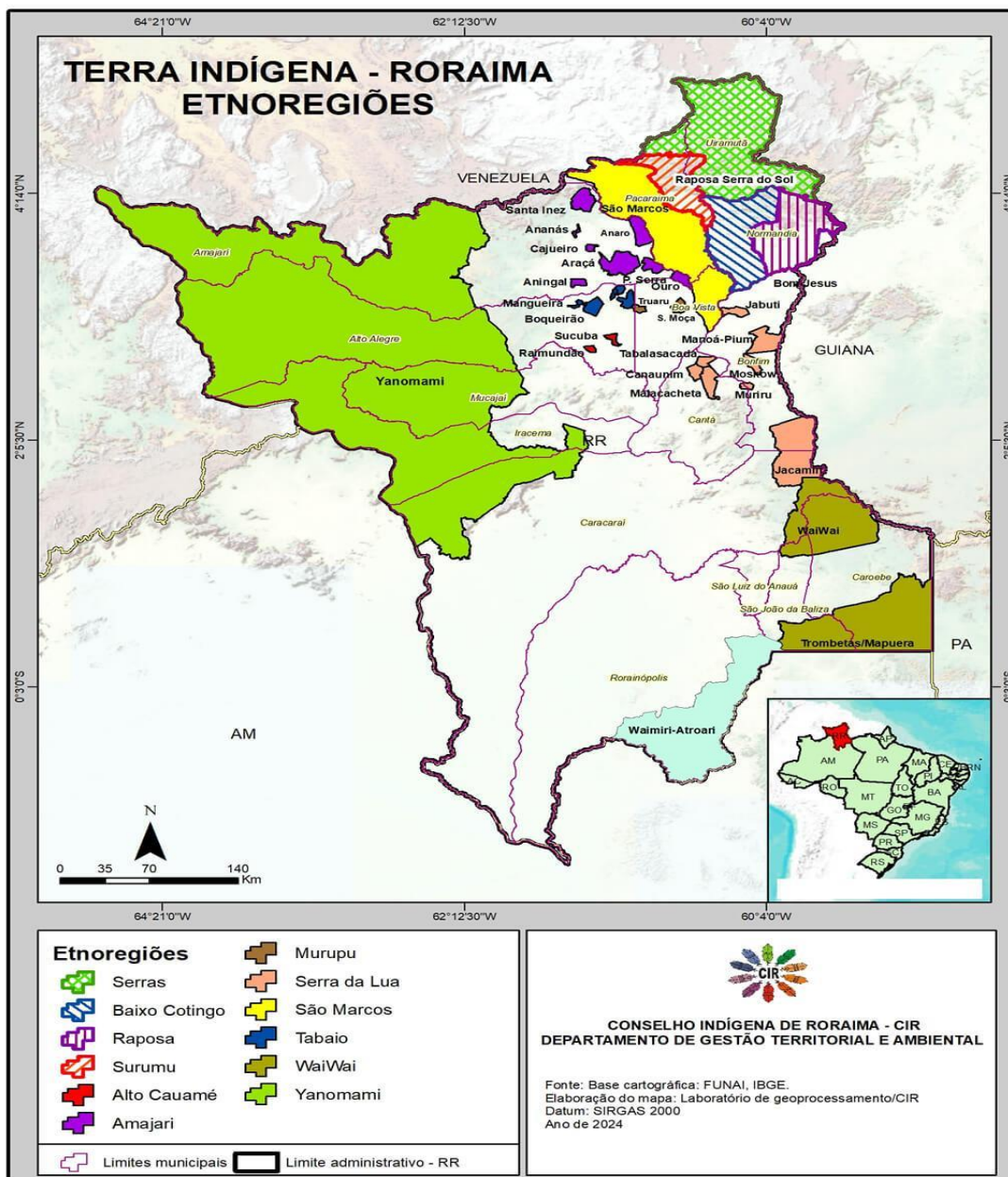
Interessante notar que ainda que a TI yanomami, a maior do país em termos territoriais (9.664.975 hectares) e populacionais (27.152 habitantes), esteja situada nos estados do Amazonas (municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos) e Roraima (municípios de Amajari, Mucajaí, Iracema, Alto Alegre e Caracará), a maior parte da sua população vive em terras roraimenses, 16.872, e 10.280 no Amazonas. No caso da Raposa Serra do Sol, segunda maior terra indígena brasileira em termos populacionais, com seus 1,7 milhão de hectares e 26.176 habitantes indígenas, é em sua totalidade localizada no estado, situada entre nos municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã. Esses números fazem de Roraima o estado do Brasil com a maior proporção de população indígena em TI e o segundo em números absolutos, dado ser o Amazonas o primeiro com 149.074 pessoas indígenas em TI. (Brasil, 2022).

Face aos interesses desse estudo, é interessante atentar para o perfil jovem dos povos indígenas, sobretudo daqueles residentes em TI. Os dados do censo de 2022 apontaram uma idade mediana de 25 anos para os indígenas no Brasil, a qual se reduz para 19 anos quando residem dentro de TI. Nesse aspecto, vale destacar que Acre apresenta a menor idade mediana de sua população indígena, com 17 anos de idade, seguido por Roraima e Mato Grosso (ambas com 18 anos)

Ressalta-se que a população indígena de Roraima é mais jovem do que a população geral dos demais estados da federação. A metade dessa última tem até 18 anos, oito anos a menos do que a média nacional, de 26 anos. Faixa etária que constitui o contingente por excelência recrutado à prestação do SMIO. Essa convergência etária e geográfica entre juventude indígena e aparato de recrutamento militar configura um cenário de intensa interseção entre Estado e povos indígenas. Dessa forma, os corpos e mentes de jovens indígenas de

Roraima não estão somente no cerne das políticas de recrutamento e mobilização militar, mas são fundamentais nas dinâmicas que dizem respeito à própria conformação do Estado brasileiro na Amazônia.

Figura 2 - Terras Indígenas de Roraima



Fonte: Conselho Indígena de Roraima

Por aspirarem cumprir o SMIO muitos jovens indígenas saíram de suas TIs ou de municípios próximos a elas rumo à cidade Boa Vista para concretizar esse desejo. Também

podem se direcionar aos municípios tributários (MT), ou seja, aqueles que devem contribuir com convocados para as Forças Armadas e são definidos anualmente pelo Plano Geral de Convocação (PGC). Segundo o PGC para 2025 (BRASIL, 2023c), Roraima conta com 06 (seis) dos seus 15 (quinze) municípios na condição de tributários: Boa Vista, Bonfim, Caracarái, Normandia, Pacaraima e Rorainópolis. Nas comunidades das TIs ou das cidades desses municípios se encontravam a maioria dos meus interlocutores de jovens indígenas no momento da convocação para o SMIO.

### **Organização da tese**

A tese encontra-se estruturada em três partes; a primeira é composta por essa introdução e pelo capítulo 1, no qual descrevo o processo do trabalho de campo. Tomei como ponto de partida para sua elaboração a minha própria trajetória, marcada pela condição singular de ser uma pesquisadora de fronteira, uma militar em processo de tornar-se antropóloga. Essa posição exigiu que reconhecesse e assumisse minha posicionalidade (Haraway, 2009), transformando-a em subsídios das reflexões etnográficas que desenvolvi ao longo do estudo

A parte II da tese foi organizada de modo que sobressaísse a perspectiva dos jovens indígenas acerca de sua experiência tanto no recrutamento quanto nos anos passados no serviço militar. Para tal, conta com os capítulos, 2, 3 e 4.

O capítulo 2 tem como objeto o SMIO no Brasil, compreendido em sua dimensão legal, institucional e operacional, desde o alistamento até a incorporação ou dispensa dos jovens convocados. O capítulo se propõe a descrever os órgãos que compõem o sistema de recrutamento, as cinco fases que estruturam esse processo e o percurso que conduz um jovem a tornar-se soldado. Ao mesmo tempo, o capítulo busca analisar os dispositivos administrativos e classificatórios que, mais do que organizar a prestação de um dever cívico, buscam conformar práticas de governo sobre corpos e trajetórias juvenis. O argumento que fundamenta esse capítulo é o de que o SMIO se constitui não apenas como uma obrigação constitucional ou um dever cívico, mas um dispositivo de poder disciplinar e normativo voltado a operar sobre a juventude brasileira, produzindo classificações, procurando modular condutas e impondo rituais de sujeição mesmo àqueles que não chegam a ser incorporados. Ao articular legislação, tecnologia, ritos cívicos e práticas administrativas, o SMIO busca atuar como mecanismo de condução de condutas no sentido foucaultiano, configurando formas de subjetivação que se estendem para além dos quartéis. O capítulo se propõe a fornecer elementos e conceitos para

que, nos dois capítulos seguintes, seja possível compreender de que maneira os jovens indígenas se relacionam com o processo de recrutamento e com os anos passados no SMIO.

No tocante ao capítulo 3, ele está voltado às trajetórias dos jovens indígenas no processo de recrutamento militar em Roraima, analisando as formas como esses sujeitos são convocados, selecionados e incorporados no SMIO dentro do modelo de um “soldado ideal” e as dificuldades que enfrentam nesse processo. A investigação centra-se nas mediações que se estabelecem entre a universalidade abstrata da legislação militar e as especificidades socioculturais dos povos indígenas do estado, marcadas por trajetórias próprias, condições materiais singulares e modos de vida distintos. O capítulo centra-se no argumento de que o SMIO, ao lidar com os jovens indígenas, opera em um regime de fricção nos termos de Tsing, (2004): espaço em que tensões e conjunções se entrelaçam. De um lado, persistem os mecanismos de normalização e disciplinamento que visam enquadrar esses sujeitos nos moldes estabelecidos pela instituição militar; de outro, surgem acomodações parciais, como os recrutamentos móveis e o uso de plataformas digitais, mas que não eliminam as assimetrias presentes no processo. Nessa dinâmica, o Estado não apenas impõe, mas também absorve e instrumentaliza desejos, sobretudo quando o voluntariado, a busca por reconhecimento e as aspirações de ascensão social encontram ressonância no serviço militar.

Já o capítulo 4 tem como objeto as formas de vida que emergem a partir da experiência militar dos jovens indígenas, com foco nos modos como estes interpretam, elaboram e dão significado a passagem pelo quartel como parte de um processo mais amplo de “fazer a vida”. O interesse recai sobre os efeitos do SMIO nas trajetórias individuais e coletivas desses sujeitos, seja na vivência desse momento como um ritual de passagem para vida adulta, na busca por reconhecimento social, ou na articulação de novos horizontes futuros. Aqui situo o ingresso dos jovens indígenas no serviço militar enquanto um processo aspiracional nos termos proposto por Callard (2018). O argumento principal que guia o capítulo é a de que o SMIO para o jovem indígena de Roraima se constitui como um processo de “fazer a vida” (Neiburg, 2022). Um período da vida em que esses jovens não apenas incorporam disposições militares, mas também reapropriam a experiência passada nos anos de quartel em chave analítica própria, convertendo-a, sobretudo pelo emprego do soldo recebido, em recurso de distinção, em realização de projetos pessoais e comunitários e em formas de projetar e organizar o futuro em contextos marcados por incertezas, esperança e aspirações.

Na parte III dessa tese quis evidenciar, notadamente, as dinâmicas de relacionamento entre soldados indígenas e EB, bem como a forma em que o Exército mobiliza o conhecimento e a

relacionalidade indígena para o cumprimento de sua missão em ambiente de selva. Tomo com base para análises dinâmicas do PEF de Surucucu. Essa parte é composta pelos capítulos 5 e 6.

O capítulo 5 se concentra nas dinâmicas de relacionamento entre soldados indígenas e o EB, com atenção às formas como esses sujeitos se posicionam, são percebidos, constroem e dão sentido a sua presença no espaço militar. A análise evidencia como, em meio a em um espaço institucional marcado por assimetrias de agências, hierarquias rígidas, códigos disciplinares e lógicas estatais de controle territorial, os soldados indígenas elaboram uma imagem de si enquanto militares, articulando contrastes e comparações com seus pares não indígenas que estruturam formas de reconhecimento e, ao mesmo tempo, de diferenciação. O capítulo encontra-se orientado no entendimento de que os soldados indígenas operam como mediadores/brokers interculturais entre o universo indígena e o militar. Do ponto de vista dos militares não-indígenas, são valorizados por seus conhecimentos tradicionais, da língua, do território, das comunidades e relegados às posições inferiores da hierarquia castrense. Essa condição evidencia como o Exército tanto reconhece e instrumentaliza saberes indígenas em prol de suas missões em ambiente de selva quanto reproduz desigualdades ao limitar e não promover sua ascensão.

O capítulo 6 tem como objeto o cotidiano do 4º Pelotão Especial de Fronteira (PEF) de Surucucu, situado na Terra Indígena Yanomami, entendido como um espaço privilegiado para observar a produção do Estado em suas margens (Das e Poole, 2004), o emprego do conhecimento e da relacionalidade indígena nesse espaço. O capítulo descreve as o cotidiano da vida no PEF, as negociações entre a unidade militar e as comunidades indígenas vizinhas, bem como os arranjos que permitem a presença estatal em um território de difícil acesso e de soberania limitada. O argumento central que fundamentou o capítulo é a de que a presença militar em Surucucu não se sustenta pela imposição unilateral da lei, mas por práticas de negociação, trocas materiais e afetivas, e pela mobilização de vínculos com comunidades indígenas locais. As dádivas (Mauss, 2007, Gregory, 1982), como a distribuição de cestas de alimentos, o acesso à saúde, a circulação de bens, serviços e pessoa, funcionam como tecnologias políticas que produzem alianças e legitimam a presença do Estado na região.

Na conclusão retomo os principais argumentos e apresento as conclusões gerais do estudo.

## CAPÍTULO 1 - UMA MILITAR TORNANDO-SE ANTROPÓLOGA: A TRAJETÓRIA DA PESQUISA

A miçanga, todos as veem. Ninguém nota o fio que, em colar vistoso, vai compondendo as miçangas. (Mia Couto, 2015)

### 1.1 O DESPERTAR DO INTERESSE PELO TEMA

“Você sabia que tem muito indígena na Amazônia servindo no Exército?”; “Olha, você precisa conhecer um Pelotão de Fronteira lá na Amazônia para ver quanto indígena serve lá!”, eram frases comumente ditas por meus colegas de farda do EB ao tomarem conhecimento de que estava fazendo um curso em nível de doutorado em antropologia social. Sua recorrente escuta constituiu o ponto de partida inicial para o despertar do meu interesse acerca do tema da participação de indígenas no serviço militar. Inspirada em Collins (2016), situo a escolha por tal objeto de investigação com minha condição de *outsider within* no campo militar.

Sou assistente social militar da Marinha do Brasil (MB) há 27 anos, pertencente ao ciclo de oficiais superiores (Capitão de Mar e Guerra) do Quadro Técnico (QT). Ingressei na instituição por meio de concurso público com a habilitação em serviço social em Fortaleza. Trago na trajetória profissional uma longa vivência no campo militar em paralelo com a construção de uma carreira acadêmica na qual concluí um mestrado e um doutorado em Serviço Social, bem como a realização de um estágio pós-doutoral em antropologia social no Museu Nacional do Rio de Janeiro. Esse último representou a oportunidade de um envolvimento maior e de uma imersão nos estudos da antropologia econômica e militar, reforçando meu interesse pela disciplina e pelo desenvolvimento de pesquisas relacionadas à área. Os resultados do estudo do estágio de pós-doutoramento apontaram questões, abrindo a possibilidade de outras pesquisas. Tal fato levou-me a decisão de me submeter novamente a um processo seletivo de um programa de pós-graduação em nível de doutorado, agora em antropologia social, no qual ingressei em 2021 na Universidade de Brasília (UNB). Minha proposta inicial de estudo versava sobre a dinâmica do endividamento dos militares da MB, sobretudo a interrelação desse processo com o *habitus* militar (Moreira, 2015)<sup>6</sup>, bem como com dimensões morais e

---

<sup>6</sup> Trabalhei o conceito de *habitus* militar na minha tese de doutorado. O *habitus* se constituiu na categoria central do estudo à análise da relação entre condicionantes sociais exteriores, incorporados em uma instituição tradicional, como a Marinha do Brasil, e seus impactos nas percepções de agentes deste campo sobre o fenômeno social da deficiência.

emocionais envolvidas no fenômeno. Neste sentido, o projeto de tese que apresentei à seleção do concurso constituiu-se desdobramento da pesquisa realizada outrora.

Desde o ingresso na MB em 1999, por exigências da carreira, residi a maior parte dos anos no Rio de Janeiro e em 2020 fui transferida para Brasília, designada para servir (trabalhar) como professora e pesquisadora da Escola Superior de Defesa (ESD)<sup>7</sup>. Na ESD, como escola integrante do Ministério da Defesa (MD), tive a oportunidade de conviver com militares das demais Forças singulares, notadamente com quadros do EB. O exercício profissional ao longo desse tempo na ESD se constituiu em momentos de aproximação e de acesso a informações sobre o trabalho da força terrestre, com destaque à Região Norte.

Ademais, como professora e orientadora de trabalhos de conclusão dos Cursos de Altos Estudos em Defesa (CAED) e Logística Estratégica e Defesa (CLED)<sup>8</sup> conheci alunos do EB que já comandaram PEF, os quais destacavam a importância da incorporação de indígena na tropa como fundamental no cumprimento da missão dos PEF: manter a estratégia nacional de presença do Estado brasileiro, garantir a soberania, o patrimônio nacional e a integridade territorial do país (BRASIL, 2020). Relatavam ainda serem os indígenas conhecedores dos alimentos regionais e os cursos dos rios e, como militares, eram guias habilidosos. Além disso, destacavam que a presença de jovens indígenas como soldados nos PEF era ainda mobilizada

---

<sup>7</sup>Em 1973, no contexto da transferência das principais instituições federais para a nova capital do Brasil (Brasília), ocorreu a 1ª tentativa de transferência da Escola Superior de Guerra (ESG), do Rio de Janeiro para Brasília (DF), por meio de um projeto de construção da nova sede próximo à Universidade de Brasília (UNB) às margens do Lago Norte, projeto interrompido em 1976. Para atender a uma demanda da Estratégia Nacional de Defesa (END), lançada em 2008, que prevê, quanto às atividades de ensino, uma maior integração e participação dos setores civis governamentais na discussão dos temas atinentes à defesa, o Ministério da Defesa (MD) apresentou um novo planejamento de transferência da ESG para Brasília. Em 2011, foi criado o Campus Brasília da Escola Superior de Guerra que passou a ocupar algumas salas no Prédio Anexo do MD. Dado que a estrutura ocupada no Anexo do MD não era suficiente para atender a todas as demandas da Escola, em 2015, foi idealizada a construção de uma nova sede, na Quadra 903 da Asa Sul. Entretanto, em virtude dos altos valores necessários para a construção, o projeto ficou aguardando a disponibilidade de recursos até que, em 1º de janeiro de 2019, a Escola Superior de Administração Fazendária (ESAF) foi oficialmente extinta e sua estrutura incorporada à Escola Nacional de Administração Pública (ENAP), que passava a integrar o recém-criado Ministério da Economia e, com isso, o campus ocupado pela ESAF, sediado na DF-001, no Jardim Botânico, foi oferecido ao MD. Em dezembro de 2019, o Campus Brasília da ESG foi transferido para as novas instalações no Jardim Botânico, tornando-se, em 1º de outubro de 2021, a Escola Superior de Defesa (ESD). Disponível em <https://www.gov.br/esd/pt-br/a-esd/historico>. Acesso em 05 de set de 2025.

<sup>8</sup>De acordo com a Portaria Normativa nº 4.859/GM-MD, de 15 de setembro de 2022, o CAED tem como objetivo desenvolver competências em matéria de segurança, desenvolvimento e defesa, a partir de estudos sobre a realidade brasileira e seu entorno, priorizando os interesses da Defesa Nacional. A mesma portaria versa sobre o objetivo do CLED, ou seja, desenvolver competências para atuação nos níveis gerenciais da Logística Estratégica no Brasil e assessoramento nos assuntos relativos à Mobilização Nacional. Ambos os cursos têm como público-alvo: a) civis indicados por instituições convidadas, públicas ou privadas, nacionais ou de nações amigas; b) oficiais superiores das Forças Armadas, do último posto, possuidores do Curso de Estado-Maior; c) oficiais superiores das Forças Auxiliares convidadas, do último posto, possuidores dos cursos superiores de suas corporações; e d) oficiais superiores das nações amigas, do último posto, possuidores do Curso de Estado-Maior. (Brasil, 2022)

pelo EB como estratégia para uma boa relação com a comunidade indígena onde o PEF estava instalado. Tais informações, advindas dessa convivência, atraíram meu interesse pelo tema, motivando-me a buscar uma aproximação e exploração maior da questão.

Para mim, a questão se complexificava quando considerava as tensas e conflituosas relações históricas estabelecidas entre EB e os indígenas no país, sobretudo quando pensava na parte amazônica da faixa de fronteira. Das guerras coloniais às técnicas de Rondon de atração e de pacificação (Bigio, 2000 e 2003; Souza Lima, 1995; Freire, 2011), bem como às investidas em terras indígenas por parte dos governos militares no período ditatorial que impôs deslocamentos desastrosos de contingentes indígenas, falhas no atendimento básico de saúde e alimentação, entre outras coisas, foram todos fenômenos que redundaram em mortes, tomada de terras, dizimação de etnias e violação de direitos (Valente, 2017; Souza Lima, 1995). De todo modo, é forte a presença, atuação, disputas e conflitos do EB com o segmento indígena. Frente a essa realidade, insinuava-se para mim o desafio de entender o que levava jovens indígenas a voluntariamente tornarem-se soldados.

## 1.2 A CONSTRUÇÃO DO OBJETO

Palavras são estradas. É com elas que conectamos os pontos entre o presente e um passado que não podemos mais acessar.  
Palavras são cicatrizes, restos de nossas experiências de cortar e costurar o mundo, de juntar seus pedaços, de atar o que teima em se espalhar. (Bortoluci, 2023, p. 10)

A partir do interesse pelo tema, passei a procurar referenciais bibliográficos acerca da participação de indígenas no EB. Essa aproximação apontou um vazio de estudos no âmbito antropológico, voltados a analisar e etnografar a presença de indígenas nas FA como profissionais militares. Os trabalhos com os quais me deparei, em grande parte, eram no âmbito da história e versavam, em sua maioria, sobre a participação de indígenas na Guerra do Paraguai, Primeira e Segunda Guerras Mundiais (Rocha, 2009; Ferreira, 2002; Lopes, 2011).

O estudo que encontrei tratando diretamente da questão foi a dissertação de Okasawara (2023), apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteira da Universidade Federal de Roraima. (UFRR). O trabalho analisou o caminho percorrido pelo jovem indígena wapixana para torna-se um soldado combatente de selva, tomando como campo empírico de investigação o 7º Batalhão de Infantaria de Selva em Boa Vista, Roraima. Do ponto de vista antropológico, a pesquisa que dialogava mais diretamente com a questão foi o a tese de Fabiane

dos Santos (2018), apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. O trabalho abordou a convivência entre indígenas e militares, sob o ponto de vista dos indígenas, a partir do povoado de Pari-Cachoeira, no Rio Tiquié, Alto Rio Negro. Em tal povoado estava instalado desde os anos 1990 um PEF. E foi nessa lacuna que essa tese se inseriu.

Frente a ausência de pesquisas no âmbito da antropologia brasileira em torno da participação de indígenas no serviço militar, busquei contributos nos estudos produzidos pela disciplina no país que versava sobre o engajamento de jovens indígenas em instituições da sociedade hegemônica nas quais encontravam-se inseridos. Nesse aspecto, a produção antropológica em torno da educação escolar indígena foi inspiradora para fins do objetivo dessa proposta de pesquisa, notadamente, aquela volta às motivações, aos dilemas e às tensões que marcam a presença de indígenas no ensino superior.

Nas demandas por formação acadêmica e profissional, estudos indicam (Souza Lima, 2016; Baniwa, 2011; Cruz, 2017; Nascimento, 2022) que as motivações, do ponto de vista de estudantes indígenas, para inserção no ensino superior encontram-se amalgamadas com a dimensão política de “protagonismo e autonomia indígena” imprimida pelo próprio movimento desse segmento nessa inserção. Movidos por projetos coletivos enquanto povos, tal formação, para além de uma profissionalização e busca por melhores condições de vida, é vista também como estratégia para domínio de códigos e linguagens fundamentais para o estabelecimento de uma relação menos assimétrica com o mundo dos brancos e, desse modo, melhor manejo de disputas na arena política na defesa por direitos. Isto é, “meios para acessar conhecimentos e tecnologias que lhes interessam no mundo branco e que, em última instância, os ajudem a equilibrar as correlações de forças no campo da divisão do poder” (Baniwa, 2011, p. 45).

Dessa forma, os estudantes indígenas firmam um pacto com os anseios de seu povo, assumindo a identidade de um sujeito coletivo com claros compromissos políticos com a comunidade de origem, sendo, portanto, esperado seu retorno para essa última ao término do curso. Ademais, mais do que passarem pela universidade, os estudantes indígenas questionam o lugar dos conhecimentos indígenas face àqueles que servem de base ou de fundamento para o que se chama de conhecimentos científicos. Almejavam, assim, para além de uma formação acadêmica, transformar a universidade, “indianizá-la”. Esse projeto expressa um ideal de expansão da agenda política, dilatando lutas e compromissos do território indígena<sup>9</sup>. para o

---

<sup>9</sup> Qualifico o território indígena como um espaço existencial e cosmológico, que ultrapassa a concepção moderna de território entendida como domínio geopolítico ou recurso natural. Em contraste com a lógica colonial que separa

acadêmico. A partir desses aportes foi se colocando para mim a seguinte questão: se era certo que na participação de indígenas na universidade sobressaíam-se motivações políticas, de disputa de poder e reafirmações identitária, como pensar nas motivações envolvidas na participação voluntária de jovens indígenas no serviço militar?

A produção acadêmica internacional em torno da participação de indígenas nas FA também lançou luzes sobre tal indagação. Encontrei uma considerável produção sobre esse tema na literatura estrangeira, com destaque para análises sobre tal fenômeno na realidade do Estados Unidos (Bartgis, 2021; Herman, 2022; Harris e Hirsch, 2020) e Austrália (Riseman, 2013; Riseman e Trembath, 2016; Riseman e Sheffield, 2019). Tais produções, de um modo geral, estavam mais focadas na análise do envolvimento dos indígenas na Primeira e na Segunda Guerra Mundial. O estudo desenvolvido por Alexandra Harris e Mark Hirsch na obra “*Why we serve: native americans in the United States Armed Forces*” (2020), que explorou, através de depoimentos de indígenas e análise documental, os motivos que levaram e ainda motivam um número expressivo desses últimos a se alistarem nas FA daquele país foi particularmente inspirador para essa tese.

Segundo os autores (2020), contrariando a visão reducionista e estereotipada da sociedade e dos próprios militares daquele país, a história do serviço militar dos indígenas norte-americanos foi e ainda é impulsionada por uma série de fatores que extrapolam e que vão de encontro à perspectiva que os associam a grandes guerreiros naturais. Para os autores, ainda que houvesse dentre as 574 etnias indígenas dos Estado Unidos aquelas que se identificavam com o combate, cada uma possuía cultura, tradições, sistemas de crenças e posições em relação à guerra próprios. Portanto, a definição de “guerreiro”, assim como suas razões para servir, eram tão diversas quanto suas origens étnicas.

Tal como nos demais segmentos da sociedade, o serviço militar era visto também como uma tradição familiar honrosa para algumas etnias. Muitos buscavam ainda nesse serviço, como outros jovens não indígenas, o aprendizado de um ofício, uma formação escolar, explorar novos horizontes de vida, experimentar aventuras e, em muitas situações, sair de uma vida de pobreza

---

sujeito e objeto, natureza e cultura (Krenak, 2020; Latour, 2019), o território, para os povos indígenas, é parte constitutiva da vida e da pessoa, um organismo vivo onde humanos, animais, espíritos e elementos naturais se interligam em uma mesma rede de relações. Essa interdependência funda uma ontologia relacional, visível nas narrativas dos povos indígenas que descrevem rios, serras, pedras e florestas como moradas de ancestrais e depositários de memórias e poderes espirituais. Em diálogo com Kopenawa e Albert (2015), o território é compreendido como agente de regeneração e continuidade, dotado de agência própria e força vital. Essa concepção rompe com o dualismo moderno, propondo, conforme Latour (2019), um pluralismo ontológico que reconhece múltiplas formas de existência e verdade. Apoiada também em Haesbaert (2020), essa perspectiva entende o território indígena como espaço de vida, um fundamento ontológico e simbólico da coletividade, lugar de resistência, memória e reprodução da vida em suas dimensões espiritual, ecológica e moral.

extrema, advinda da tomada de suas terras e da omissão do Estado em melhoraria de suas condições de vida. Havia ainda aqueles que buscaram o serviço militar para sentirem-se pertencentes à nação frente à histórica exclusão e/ou cerceamento do seu povo da cidadania daquele país, ou para escapar de maus tratos e apagamento da sua cultura nos internatos, dentre tanto outros aspectos. Os achados da pesquisa de Harris e Hirsch (2020) lançaram para mim o desafio de pensar nas motivações que levavam jovens indígenas no Brasil a servirem, a entender como viviam essas experiências dos anos passados no serviço militar, a compreender quais projetos buscavam realizar com tal inserção e se havia nessas motivações situações análogas a da sociedade americana.

Concomitantemente a esses investimentos, ingressei em um grupo de whatsapp da Escola de Comando e Estado Maior do Exército (ECEME), escola responsável, dentro de estrutura do EB, em “preparar oficiais superiores para o exercício de funções de Estado-Maior, Comando, Chefia, Direção e de Assessoramento aos mais elevados escalões da Força Terrestre<sup>10</sup>.” O grupo era composto por militares que tinham interesse em discutir e aprimorar o recrutamento de indígenas para o serviço militar, seja porque já comandaram PEF, seja porque atuaram como instrutores na formação desses soldados ou estão estudando a questão. Destaco que um desses militares, um sargento da reserva (aposentado) que havia trabalhado por mais de 12 anos com soldados, dentre eles muitos indígenas na Amazônia, foi um dos meus principais interlocutores militares. Havia também nesse grupo alguns pesquisadores civis interessados no assunto.

Ademais, acessei *sites*, vídeos e documentos institucionais do EB, como ainda reportagens televisivas no canal do youtube com o termo “soldados indígenas”. Ao mesmo tempo, continuei a interagir e arguir meus colegas de trabalho e alunos sobre suas experiências e onde poderia encontrar pessoas e fontes documentais no EB que pudessem oferecer subsídios acerca da questão. Tais interlocutores e fontes de pesquisa possibilitaram uma aproximação maior com uma percepção mais institucional sobre o tema, do ponto de vista do EB, do que dos próprios soldados indígenas. Logo, a necessidade que sentia de uma convivência mais de perto, buscando uma maior aproximação com o seu ponto de vista. O trabalho de campo mostrava-se fundamental nesse aspecto.

No decorrer desse processo, o depoimento de um do interlocutor militar mencionado anteriormente levantou uma perspectiva fundamental em torno dessa questão: “Olha, isso que a senhora está me perguntando, de motivação dos indígenas pela vida militar, primeiramente

---

<sup>10</sup>Disponível em [ceme.eb.mil.br/institucional/a-escola](http://ceme.eb.mil.br/institucional/a-escola). Acesso em 09 set. 2025.

teria que ver por etnia, que é grande na Amazônia e que são muitas, presentes no Exército”.

Para ele,

considerando a diversidade étnica e demais peculiaridades das várias “Amazônias” brasileiras, sugiro uma abordagem que corresponda a área de atuação das diversas Brigadas do EB: 1ª Brigada de Infantaria de Selva corresponde ao eixo Manaus/Roraima; 2ª Brigada de Infantaria de Selva corresponde ao eixo Manaus/ São Gabriel da Cachoeira compreendendo toda a cabeça do cachorro; 16ª Brigada de Infantaria de Selva corresponde ao eixo Manaus/ Tabatinga, compreendendo a calha do Solimões e seus afluentes; 17ª Brigada de Infantaria de Selva compreende o Sul do AM Rondônia e Acre.

### 1.3 ÁREA DA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

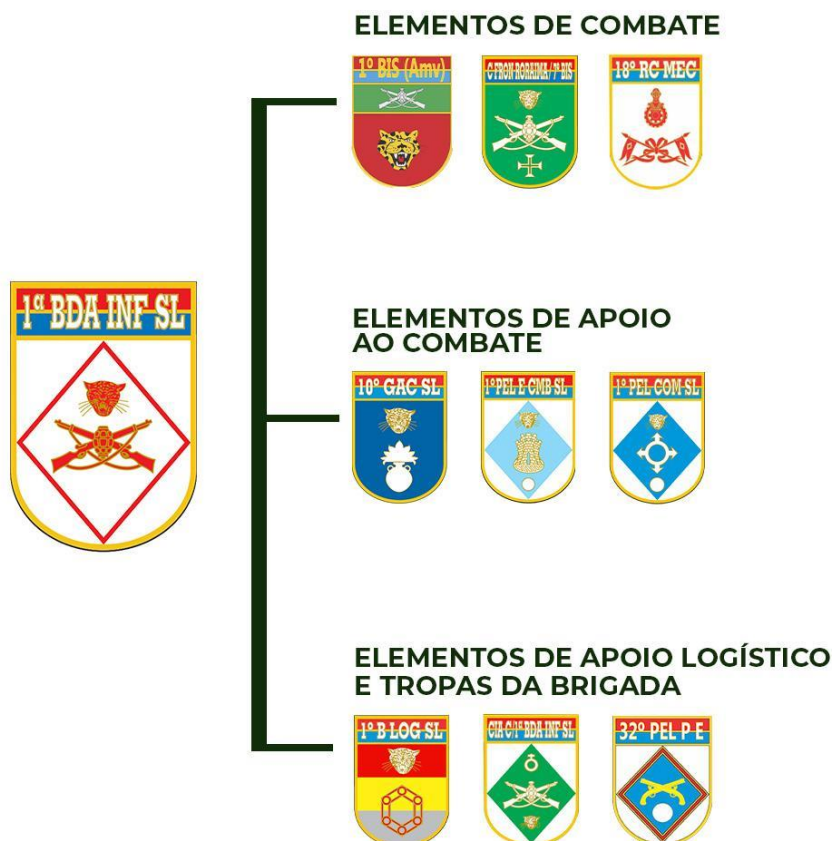
No caso específico dessa tese, a abordagem adotada correspondeu a área da 1ª Brigada de Infantaria de Selva (1ª Bda Inf SI), também intitulada Brigada Lobo D'Almada<sup>11</sup>, cuja sede se localiza em Boa Vista-Roraima. A missão da 1ª Bda Inf SI encontra-se centrada nas “atividades de preparo de suas organizações militares, mantendo-se em permanente estado de prontidão [...] em operações para cumprimento das missões constitucionais atribuídas ao Exército Brasileiro, em sua área de responsabilidade”<sup>12</sup>. Para tal, conta com unidades subordinada executando atividades ligadas ao combate, apoio ao combate e apoio logístico. Conforme detalhado em seu organograma.

---

<sup>11</sup> Português degredado em Mazagão (Marrocos), recebeu perdão real em 1769 e, no ano seguinte, chegou à Amazônia para comandar Gurupá e Macapá. Em 1771, instalou as famílias vindas da África na vila Nova Mazagão e, em 1773, assumiu o governo de Macapá. Em 1784, passou a comandar o alto Rio Negro, explorou o vale do Rio Branco e implantou as primeiras fazendas de gado. Nomeado brigadeiro e governador da capitania de São José do Rio Negro em 1788, chefiou expedições de demarcação de fronteiras e, em 1791, transferiu a capital de Barcelos para Barra do Rio Negro. Frase a ele atribuída, lema da brigada, “Todo sangue que corre a serviço da pátria é nobre”. Disponível em [https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5415:d-almada-manoel-da-gama-lobo-1745-1799&catid=2069&Itemid=121](https://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5415:d-almada-manoel-da-gama-lobo-1745-1799&catid=2069&Itemid=121). Acesso em 07 set. 2025.

<sup>12</sup>. Disponível em [https://1bdainfsl.eb.mil.br/index.php/home/missao\\_valores](https://1bdainfsl.eb.mil.br/index.php/home/missao_valores). Acesso em 08 set. 2025.

Figura 3 - Organograma da 1ª Brigada de Infantaria de Selva



Fonte: 1ª Brigada de Infantaria de Selva.  
Disponível em <https://1bdainfsl.cb.mil.br/index.php/home/organograma>. Acesso em 08 set 2025.

A 1ª Bda Inf SI se encontra organizada em dois Batalhões de Infantaria de Selva (1º Batalhão de Infantaria de Selva Aeromóvel -1º BIS Amv e o 7º Batalhão de Infantaria de Selva -7º BIS); um Grupo de Artilharia de Campanha de Selva (10º Grupo de Artilharia de Campanha de Selva -10º GAC SI); um Batalhão Logístico de Selva (1º Batalhão Logístico de Selva -1º B Log SI); um Esquadrão de Cavalaria Mecanizado (18º Regimento de Cavalaria Mecanizado-18º RC Mec). Ademais, possui um Pelotão de Comunicações de Selva (Pelotão de Comando e Suporte -1º Pel Com S); um Pelotão de Polícia do Exército (32º Pelotão de Polícia do Exército-32º Pel PE) e uma Companhia de Comando de Brigada (Cia Com).

Figura 4- Pelotões, destacamentos e Companhias Especiais de Fronteira do Brasil



Fonte: Guaita et al. (2022). Disponível em <https://ompv.eceme.eb.mil.br/geopolitica-e-defesa/geopolitica-e-capacidades-nacionais-de-defesa/536-brigada-infantaria-selva-soberania-nacional>. Acesso em 08 set. 2025.

Além dessas Organizações Militares, a 1ª Bda Inf SI conta ainda com seis PEF: Bonfim, Normandia, Uiramutã, Pacaraima, Auaris e Surucucu, todos subordinados ao Comando de Fronteira Roraima/7º Batalhão de Infantaria de Selva (C Fron RR/7º BIS), organização militar sediada em Boa Vista. Localizados estrategicamente em Roraima, mais precisamente na faixa de fronteira do Brasil com a Venezuela e Guiana, os seis PEF se constituem em importantes estruturas militares para o EB, notadamente quando se pensar na ação de presença num local aonde o Estado brasileiro possui grandes dificuldades em atuar e que possui elevada importância estratégica no controle e vigilância da fronteira brasileira no extremo norte do país. Conforme sugere a figura 2.

Esse conjunto diverso de experiências e leituras foram me conduzindo até chegar na definição do objeto de estudo dessa tese e do trabalho de campo. Em ambos estiverem fortemente presentes elementos da minha história profissional e pessoal.

## 1.4 A ESCOLHA DO CAMPO DE PESQUISA

Figura 5- A autora conversando na com soldado indígena na Assembleia Regional dos Povos Indígenas da Região de Crateús-CE



Fonte: arquivo pessoal da autora

### 1.4.1 Pré-trabalho de campo

Entendo que o bom texto etnográfico, para ser elaborado, deve ter pensadas as condições de sua produção, a partir das etapas iniciais da obtenção dos dados (o Olhar e o Ouvir) (Oliveira, 1995, p.28).

“Vixi comandante! Eu não acho que a senhora não vai encontrar índio aqui não! Aqui a senhora vai encontrar sertanejo, vaqueiro, mas índio, acho meio difícil.” Foi a primeira reação do Sargento Martins ao telefone quando expliquei minha proposta inicial de pesquisa voltada a analisar a participação de indígenas no EB na qualidade de profissional militar no município de Crateús no sertão cearense. Martins era o militar responsável pelo setor de operações do 40º Batalhão de Infantaria (40º BI) de Crateús, única Unidade Militar (UM) do EB no município,

responsável pelas operações de combate no ambiente de caatinga. “Minha filha, eu não lembro de ter índio não em Crateús”<sup>13</sup>, foi a reação do meu pai quando falei que provavelmente iria fazer pesquisa na nossa cidade de origem com indígenas do EB e que, talvez, realizasse seu sonho de me levar fardada com o uniforme branco para visitar nossos parentes que ainda residiam no município. Meu pai realizou seu sonho quando me acompanhou na ida para Crateús no período de 05 a 07 de julho de 2023 na “Assembleia Regional dos Povos Indígenas da Região de Crateús”. Na ocasião fiquei hospedada no Hotel de Trânsito do Exército, localizado nas instalações do 40º BI. Aproveitamos o ensejo para visitar tios e primas, após o momento em que fui me apresentar, conhecer as instalações e o trabalho realizado pelo 40º BI. Nessa oportunidade, também fui apresentada a dois soldados indígenas que estavam cumprindo o serviço militar na UM.

Naquela ocasião, tinha a intenção de fazer meu trabalho de campo no município. Inspirada em Grada Kilomba (2019, p.58), buscava construir “uma epistemologia que incluísse o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico”. Haja vista que nasci em Crateús e de lá havia saído há 37 anos, pois migrei com minha família para a Fortaleza ainda criança em busca de melhores oportunidades de vida, distanciando-me das minhas origens naquela cidade. Tinha como interlocutores em Crateús militares do 40º BI e uma jovem liderança indígena, cujo contato havia obtido no Acampamento Terra Livre (ATL) na edição de 2023.

Na cidade, tive a chance de conversar com 03 soldados indígenas (dois da etnia potiguara e um tupinambá), todos voluntários para o SMIO, dois cumprindo o primeiro ano e o terceiro, já soldado engajado, no sétimo ano. Os três militavam no movimento indígena da região desde jovens e tinham pais, avós e irmão à frente do movimento como lideranças. A fotografia 1 foi realizada na assembleia e constituiu-se na primeira conversa que tive com um desses soldados. Já a fotografia 2 foi realizada no 40º BI quando fui me apresentar.

---

<sup>13</sup> Para além de outros aspectos, o que as falas do Sargento Martins e do meu pai revelavam era o apagamento histórico dos indígenas do Nordeste. Apagamento que percebi, a época, ter modulado minha história com o lugar onde nasci. Pois, até me deparar com as teses de doutoramento de Estêvão Martins Palitot (2010) e de *Carmen* Lúcia Silva Lima (2010), nunca havia pensado na presença indígena em Crateús. A leitura desse material foi como retirar uma venda dos olhos, apontando minha ignorância, não somente com a história do movimento indígena de Crateús, mas da própria história da minha cidade e do Ceará. Incômodo, desconforto, embaraço, mas sobretudo, descoberta foram palavras que definiram aquele momento.

Figura 6- A autora fardada com uniforme branco (uniforme 5.5 da Marinha do Brasil), pousando com dois soldados indígenas das etnias potiguara e tupinambá no 40º Batalhão de Infantaria de Crateús



Fonte: Acervo da autora

Todavia, por razões da aprovação e ingresso em um projeto de pesquisa da Escola de Comando e Estado Maior do Exército (ECEME), cujo objetivo era analisar a incorporação de indígenas nas fileiras do EB e seu impacto à instituição militar na operacionalidade ou construção de relacionamento entre EB e comunidades indígenas na Amazônia<sup>14</sup>, optei por fazer o trabalho de campo na Amazônia. Tendo em vista a oportunidade e a facilidade que teria, como integrante de um projeto capitaneado pela ECEME, de acessar as unidades militares que contavam com grande número de jovens indígenas nelas servindo. Situou esse momento da pesquisa de ida a Crateús como um pré-trabalho de campo. A ele acrescento 03 viagens

---

<sup>14</sup>O projeto intitulava-se “A relevância da incorporação de jovens oriundos das comunidades indígenas no Exército Brasileiro” e era coordenado pelo prof. Dr. Tássio Franchi do Instituto Meira Mattos/Escola e Comando e Estado Maior do Exército (instituição Líder), e executado em parceria com a Escola Superior de Defesa (ESD). A pesquisa foi aprovada no âmbito do Pró-Pesquisa (2024-2025), da Portaria-DECEX/C Ex N°457, de 12 de dezembro de 2022.

realizadas para a Região Norte: 02 (duas) para Manaus e 01 (uma) para Belém, acompanhando como professora da ESD o CAED e o CLED.

Figura 7 - Apresentação de soldados indígenas na 2ª Brigada de Infantaria de Selva em São Gabriel da Cachoeira para comitiva de alunos do CAED



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Nas três ocasiões, visitei várias Organizações Militares que contavam com soldados indígenas em se efetivo e que se relacionavam com esses povos, dentre elas o 5º Pelotão Especial de Fronteira de Maturacá em São Gabriel da Cachoeira (AM) e a Companhia Especial de Fronteira, sediada em Clevelândia do Norte (AP). Na oportunidade, entrei também em contato com alguns militares, em sua maioria Sargentos, envolvidos com a seleção para o SMIO e com a formação de soldados. Conversei informalmente com alguns soldados indígenas que encontrei nessas visitas, bem como com lideranças indígenas.

Somados a esses pré-trabalho de campo, participei ainda do VII e VIII Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena (FNEEI), realizados em Brasília em 2023 e 2024, como também do XI Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (ENEI), ocorrido também na capital federal em 2024. Em tais eventos falei com professores, lideranças e estudantes indígenas de várias

idades da Amazônia, buscando identificar suas percepções acerca da participação de jovens indígenas no serviço militar.

Figura 8 - Lideranças indígenas no PEF de Maturacá se apresentando para a comitiva de alunos do CAED.



Fonte: arquivo pessoal da autora

Tais diálogos permitiram uma aproximação maior acerca da multiplicidade de aspectos envolvidos em torno da questão que passava desde a oportunidade de emprego, tradição familiar de servir, presença militar na localidade ou mesmo desinteresse pela vida militar. Participei ainda de três edições (2023, 2024 e 2025) em Brasília da maior mobilização anual dos povos e organizações indígenas do Brasil, o ATL. Nesses eventos, além de tomar contato com as pautas e lutas prioritárias do movimento indígenas, conheci lideranças da juventude desse segmento dos Estados do Amazonas e de Roraima, as quais expuseram em conversas informais os obstáculos enfrentados pelos jovens indígenas das suas localidades para incorporar no serviço militar e relataram o fato de que servir era um desejo de muitos desses jovens.

Destaco que, dentre as organizações militares da Amazônia contempladas para pesquisa no projeto da ECEME, a decisão de trabalhar com os soldados indígenas incorporados na 1ª Brigada de Infantaria de Selva (1ª Bda Inf SI) em Boa Vista no estado de Roraima, tal como em

Crateús, guardava estreita relação com minha história de vida. Uma vez que muitos dos meus familiares nascidos e criados em Crateús, sobretudo primos maternos, migraram para Boa Vista na década de 1980, motivados pela busca de ouro, através dos garimpos, pela expansão do comércio e por seu crescimento econômico. Nesses dois últimos aspectos, vale observar que com a Constituição de 1988 Roraima passou da condição de Território Federal para mais uma unidade administrativa da federação. Dessa forma, a implantação de atividades produtivas e de obras públicas favoreceu a forte onda de migrantes, dentre eles muitos nordestinos, a exemplo também do meu irmão, o qual raramente via desde que migrou para Boa Vista com 18 anos em 1987, e que tive a oportunidade de retomar laços nos períodos de incursão no campo. Fiquei hospedada em sua casa no período em estive em Boa Vista, além disso encontrei primos que não via desde criança e conheci esposas, maridos e filhos de muitos deles.

Em retrospecto, entendo que, do meu modo, fazer campo em Roraima significou também reencontrar parte da minha história pessoal. Concordo, assim, com Peirano (2007, p.8) ao afirmar em diálogo com Evans-Pritchard que “o campo está dentro de nós, incluindo o que nos parecem situações fortuita”. E nesse sentido

A personalidade do investigador e sua experiência pessoal não podem ser eliminadas do trabalho etnográfico. Na verdade, elas estão plantadas nos eventos que são selecionados e interpretados por meio de um vínculo forte que tanto pode ser de simpatia como de ambiguidade ou, até mesmo, de indiferença. (Peirano, 2007, p. 7-8).

## 1.5 POSICIONALIDADE

A racionalidade é simplesmente impossível, uma ilusão de ótica projetada de maneira abrangente a partir de lugar nenhum. As histórias da ciência podem ser contadas de forma eficaz como histórias das tecnologias. Essas tecnologias são modos de vida, ordens sociais, práticas de visualização. Tecnologias são práticas habilidosas. Como ver? Onde você vê? Quais são os limites da visão? Ver para quê? Ver com quem? Quem deve ter mais do que um ponto de vista? Nos olhos de quem se joga areia? Quem usa viseiras? Quem interpreta o campo visual? Qual outro poder sensorial desejamos cultivar, além da visão? O discurso moral e político deveria ser o paradigma do discurso racional nas imagens e tecnologias da visão (Haraway, 2020, p 28).

Uma coletânea de artigos organizada por Castro e Leiner (2009) evidenciou, dentre outros aspectos, os percalços investigativos de pesquisadores que se dedicaram a estudar a "vida na caserna", utilizando para tal a etnografia. De um modo geral, os estudos apontaram que as dificuldades decorriam, em grande parte, da desconfiança das Forças Armadas em relação aos acadêmicos, especialmente os das ciências humanas. De um lado, essa postura era associada a fatores políticos, ligados às ditaduras no Brasil e na Argentina que teriam alimentado uma rivalidade entre “militares anticomunistas” e “acadêmicos de esquerda”. De outro, uma

explicação antropológica apontava que o ethos militar tendia a restringir o acesso externo a certos assuntos, considerados inconvenientes sua divulgação, mantendo-os afastados de olhares estranhos à corporação. Tal restrição também era uma forma de testar os pesquisadores: avaliando se partilhavam do “espírito militar” (Castro, 2004) ou se poderiam ser identificados como potenciais “inimigos”. Em geral, em maior ou menos grau, as análises combinavam essas duas perspectivas em suas percepções

Já Minayo et al. (2018), ao realizar pesquisa junto à Polícia Militar (PM) do Rio de Janeiro também relatam entraves característicos do universo castrense. A autorização para o trabalho de campo seguia trâmites hierárquicos complexos e desconhecidos ao pesquisador. Mesmo após obtê-la, novos obstáculos surgiam: o acesso restrito a documentos, a resistência e a desconfiança dos militares em conceder entrevistas e o temor, por parte destes, de que o relato de experiências pudesse configurar contravenções disciplinares. Além disso, a própria análise do conteúdo das entrevistas esbarrava na dificuldade de interpretação de códigos e sentidos internos à instituição, pois a ausência de familiaridade com o *habitus* militar limitava a decodificação desse universo.

Este espaço seria pequeno para contar as dificuldades que tivemos para obter êxito nesta empreitada. Somente [...] quase um ano depois de inúmeras tentativas, conseguimos que as autoridades competentes [...] baixassem a guarda e nos consentissem iniciar o trabalho. [...]. No caso dos grupos focais de soldados e cabos, muitos demonstravam medo de dizer o que pensavam sobre os temas sugeridos, o que nos sugere fechamento e censura interna na instituição. (Minayo et al., 2008, p. 13-15).

Pressupõe-se, assim, que uma pesquisadora militar, como era meu caso, não enfrentaria esse tipo de dificuldade para realização da pesquisa de campo na área, o que de fato se confirmou. Porém, para que isso ocorresse foram tomadas algumas estratégias para minha inserção no campo. Fui introduzida na 1ª Bda Inf SI por meio de dois documentos: o primeiro, uma carta destinada ao Comando Militar da Amazônia (CMA), o qual a 1ª Bda Inf SI era subordinada. Nessa carta, encaminhada para o CMA pelo professor Tássio Franchi, coordenador do projeto da ECEME, apresentando-me como pesquisadora e professora da ESD, oficial superior da Marinha do Brasil, doutoranda no programa de pós-Graduação em Antropologia Social da UNB e pesquisadora no projeto coordenado pela ECEME e executado em parceria com a ESD. Mencionava ainda os objetivos das pesquisas de doutorado e da ECEME, como também os dois períodos em que intencionava fazer trabalho de campo em Roraima. O segundo documento consistiu em um ofício enviado pela ESD ao MD, solicitando que realizasse gestões junto ao Comando do Exército Brasileiro no sentido de viabilizar o apoio da 1ª Bda Inf SI para realização de tais pesquisas. Acrescenta-se a isso, os contatos e a

negociação que minha chefia imediata, à época um coronel do EB, realizou junto a setores do CMA e da 1ª Bda Inf SI para viabilizar minha ida para um PEF de selva em Roraima. Ambos os documentos e essas tratativas prévias foram fundamentais para o acesso, não somente aos soldados indígenas, mas aos sargentos e oficiais envolvidos no seu recrutamento e formação, como também para militares que já haviam servido com esse segmento e ao secretário da Junta do Serviço Militar (JSM) em Boa Vista. Possibilitaram ainda o apoio para minha ida e hospedagem no PEF de Surucucu, bem como o acesso a documentações internas afetas ao serviço militar.

E nesse aspecto, recorro aos contributos de “conhecimento situado” de Haraway (2009). Para a autora, um conhecimento científico que se proponha a ser racional e objetivo deve se pautar não na universalidade e sim na parcialidade, assumindo sua situacionalidade e o seu posicionamento social. Valendo-se da metáfora da visão, a autora sustenta que apenas uma perspectiva parcial, entendida como uma “corporificação específica” ou uma mediação ativa e situada, pode oferecer uma visão verdadeiramente objetiva, isto é, racional e responsável.

Nessa perspectiva, evoco, assim, minha posicionalidade, enquanto ponto de partida para as reflexões etnográficas que desenvolvi ao longo dessa tese. Situando-me no campo como uma militar, pertencente ao ciclo de oficiais superiores das FA, professora e pesquisadora de uma escola de altos estudos, vinculada ao Ministério da Defesa, integrante de um projeto desenvolvido pela ECEME e doutoranda de antropologia social da UNB. Minha posição, modulada por esses marcadores, proporcionou acesso e um forma privilegiada de me relacionar com pessoas, locais e documentos do EB que dificilmente uma pesquisadora não militar ou mesmo militar, mas não tão bem situada, teria acesso. Assumo, portanto a parcialidade na produção dos meus dados de pesquisa, atravessados pelas relações de poder presentes no campo militar.

Entretanto, como nos ensina Haraway (2020) se toda visão é parcial, situada e corporificada e se a prática de se posicionar implica responsabilidade política e ética, organizei meu trabalho de campo de modo a escutar tanto soldados indígenas que estavam servindo quanto aqueles que já haviam passado por essa experiência. Entendia que esses últimos, por não estarem mais fardados e sem os constrangimentos hierárquicos da vida militar, exporiam de forma mais livre suas ideias e de modo mais depurado suas percepções acerca da experiência do tempo passado no serviço militar. Medida que também me levou a escutar militares da reserva (aposentados) que formaram e trabalharam com soldados indígenas. Além disso, busquei acesso a interlocutores sem vínculos com as FA e com perspectivas mais críticas a elas,

como foi o caso de algumas lideranças e militantes do movimento indígena de Roraima que conversei.

## 1.6 DO QUARTEL PARA A ALDEIA ...DA ALDEIA PARA O QUARTEL - O TRABALHO DE CAMPO

No caso específico do trabalho de campo em Roraima, ele se deu em dois períodos: o primeiro, de 04 a 21 de junho de 2024; e o segundo, de 06 a 25 de janeiro de 2025.

### 1.6.1 Entre Ex-Soldados, lideranças, missionários, professores, ativistas e artistas.

Meu objetivo no primeiro momento foi, sobretudo, conversar com soldados indígenas que já haviam servido. Um pesquisador do grupo de whatsapp da ECEME que havia morado em Boa Vista me colocou em contato com dois pastores evangélicos, um deles indígena da etnia macuxi, que realizavam trabalho pastoral com a juventude em comunidades indígenas. Através desses missionários, acessei meus primeiros interlocutores indígenas, os quais passaram a indicar outros jovens, todos da etnia macuxi. Uma liderança indígena de Roraima que conheci no Fórum Nacional de Educação Escolar Indígena (FNEEI) também viabilizou o contato com dois jovens wapichanas, um deles que já havia servido e o outro que estava no último ano do SMIO. Ademais, um interlocutor, mediado por uma liderança indígena, professor do Instituto Insikiran<sup>15</sup> de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima (UFRR) me indicou um antigo aluno da etnia ingaricó que serviu, bem como viabilizou o contato com a Associação dos Povos Indígenas Wai Wai (APIW). Interessante notar nesse aspecto que duas lideranças indígenas com quem conversei passaram pelo SMIO e duas outras tinham familiares que serviram, a exemplo do pai que seguiu a carreira militar até o posto de subtenente, ou que estavam cumprindo o SMIO, como um irmão.

Encontrei a maioria desses ex-soldados no turno da noite em suas residências depois do trabalho. Com outros dois estive após um evento religioso também no período noturno. Portanto, em todas essas situações nunca estive fardada, ainda que no contato prévio ao

---

<sup>15</sup>O Insikiran é um núcleo específico criado para atender às demandas educacionais dos povos indígenas de Roraima, vinculado a UFRR. Ele foi implantado em 2001 com três cursos: Licenciatura Intercultural Indígena, Gestão Territorial Indígena e Gestão em Saúde Coletiva Indígena.

encontro explicasse o objetivo da pesquisa e me identificasse como doutoranda em antropologia social e oficial da Marinha do Brasil. Tais interlocutores moravam em bairros de Boa Vista como Asa Branca, Aeroporto, Liberdade, Canarinho, Jardim Caranã, Buritis, Mecejana, Calunga, Caranã, Paraviana e na Comunidade de Fonte Nova (marcados no mapa 1). Eram casados, tinham filhos, trabalhavam em sua maioria no comércio e residiam com os sogros ou em casa construída em seu terreno. Além de registrar minhas percepções desses encontros no diário de campo, gravei, com a devida autorização, nossos encontros. Não elaborei um roteiro prévio, deixando que falassem livremente do tempo passado no quartel, fazendo minhas intervenções quando queria que aprofundassem ou esclarecessem alguma questão. Na transcrição dos áudios, foram codificados como EX-SDI (Ex-Soldado Indígena), colocado o número do encontro (EX-SDI1, EX-SDI2 etc.) e seus nomes foram trocados.

Figura 9 - Mapa dos bairros de Boa Vista



Fonte: STEPMAP. Disponível em <https://www.stepmap.com/map/bairros-de-boa-vista-roraima-RQ0Nbv4ik7>. Acesso em 11 set. 2025

Como os encontros eram à noite, ficava livre no restante do dia. Nesse tempo, estive com outros interlocutores, cujo contato havia estabelecido ou conseguido no FNEEI, ATL ou mesmo por e-mail. Destaco nesse aspecto, o encontro com um professor de história da Universidade Estadual de Roraima (UERR) que conheci através da mediação de uma aula aberta que assisti no canal do youtube. A aula foi ministrada pela antropóloga Nádia Farage sobre suas experiências de pesquisa em Roraima para alunos da Residência Pedagógica da UERR (História e Geografia). Trocamos mensagens via e-mail e nos encontramos em Boa Vista em sua casa na minha primeira etapa de campo. O professor me pôs em contato com pessoas da cidade vinculadas a causa indígena, dentre elas um antropólogo, também artista plástico e um missionário católico que vivia no Estado há 45 anos, trabalhando com os povos indígenas, notadamente yanomamis. Através desses dois últimos interlocutores conheci comunidades da Terra Indígena São Marcos e algumas lideranças indígenas de Roraima, das quais duas delas consegui conversar em Boa Vista nessa primeira etapa do campo.

Interessante notar que para esses segmentos mais “à esquerda” era apresentada, primeiramente, como doutoranda em antropologia e somente depois como militar. Provavelmente, essa foi uma medida adotada por esses interlocutores para prevenir possíveis resistências em torno da farda. Escutei de alguns ao me apresentar frases a exemplo: “ela é também militar, mas é legal”; “ela é militar, mas é diferente”. Situo tais aspectos como uma espécie do lado reverso, de limites, da posicionalidade envolvida no meu trabalho de campo. Em que pese esses aspectos, considero que tal movimento de conversar com Ex-soldados, missionários, lideranças indígenas, professores universitários, militantes do movimento indígena local permitiu uma aproximação com uma perspectiva mais “de fora” dos muros do quartel e menos endógena da visão do EB acerca da participação de indígenas no SMIO.

### 1.7 “DE DENTRO” – 1ª BDA INF SL E C FRON RR/7º BIS

Nesse primeiro período de campo também estive na 1ª Bda Inf Sl. Um tenente foi disponibilizado pela brigada como meu ponto de contato (POC). Fui levada por ele ao Posto de Recrutamento Militar (PRM), onde tratei com os militares sobre o processo de recrutamento no estado e, especificamente, dos indígenas. Nesse dia, também conversei com três soldados indígenas que serviam na Brigada e um oficial responsável pela seleção complementar dos soldados da unidade. Meu POC também me conduziu, em outro momento, à Junta do Serviço Militar (JSM) de Boa Vista. Nessa ocasião, fui apresentada ao seu secretário, um sargento da

reserva, que me convidou para participar da cerimônia de entrega do Certificado de Dispensa de Incorporação (CDI), a qual compareci. Continuei mantendo contato com o militar encarregado do PRM e com o secretário da JSM via Whatsapp e por áudio no momento da escrita dessa tese, sobretudo na elaboração dos capítulos 1 e 2 quando busquei descrever o processo de recrutamento militar com seus órgãos e fases e a vivência de jovens indígenas nesse processo.

Figura 10 - Adornos colocados no corredor da 1ª Bda Inf SI com simbologias do guerreiro de selva



Fonte: Arquivo pessoal da autora

Em junho de 2024 também estive em duas ocasiões no C Fron RR/7º BIS. Na primeira, para me apresentar ao comandante e negociar encontros com os soldados indígenas que lá serviam e sargentos que com eles trabalhavam. O comandante disponibilizou um horário à tarde para esses encontros e acertamos que a participação, tanto dos soldados quanto dos sargentos, seria voluntária. Voltei no C Fron RR/7º BIS no dia marcado. Cheguei mais cedo para conversar com o oficial do setor de pessoal, mas sobretudo para conhecer a galeria, localizada no prédio do comando, com fotografias históricas do Batalhão, e, especialmente dos PEFs a ele subordinados. Tal como na 1ª Bda Inf SI, uma tenente, oficial de relações públicas, foi escalada para me acompanhar.

Fiz uma roda de conversa, gravada após autorização dos presentes, com os 12 soldados indígenas que se voluntariaram. Tratamos, dentre outros aspectos, do processo de recrutamento, das motivações para servir, dos projetos que pensavam em realizar através dos anos passados no serviço militar, a forma como gastavam o dinheiro recebido através do soldo. Esse grupo de soldados, recebeu na transcrição do áudio o código GSD-1 (Grupo de Soldados -1). Quanto aos sargentos, foram 04 os voluntários, dentre eles três homens e uma mulher. Todos já haviam trabalhado com soldados indígenas seja no C Fron RR/7º BIS ou em PEF. Alguns também atuavam diretamente na formação de soldados. Do mesmo modo, realizei com os quatro uma roda de conversa, também gravada com a devida autorização, na qual expressaram suas percepções sobre a experiência de trabalhar com esses soldados.

Figura 11 - Galeria do C Fron RR/7º BIS com com fotografias históricas dos PEFs



Fonte: Arquivo pessoal da autora.

### 1.7.1 “De dentro” - Voltando a 1ª Bda Inf SI

Meu principal investimento nessa etapa do campo em Roraima foi a ida para um PEF de selva. Cheguei em um vôo comercial pela madrugada em Boa Vista e logo pela manhã, às 9:00, me apresentei na 1ª Bda Inf SI. Fui recebida pelo Chefe de Estado Maior (ChEM)<sup>16</sup> da OM, um Coronel, cujo contato prévio foi realizado pela minha chefia e por mim reforçado em Brasília. Ele me recebeu de modo bastante solícito e expôs a principal dificuldade apresentada naquele momento para minha ida ao PEF: não havia horas de voo disponíveis para as aeronaves do CMA. Entretanto, mostrou-se disposto a ajudar. Determinou que um oficial verificasse junto

<sup>16</sup>Oficial mais antigo da unidade militar depois do comandante, responsável por fornecer apoio ao comandante da unidade, atuando como o principal assessor e coordenador das atividades administrativas, logísticas e de operações da Brigada.

ao comando conjunto da Operação Catrimani<sup>17</sup> em Boa Vista a disponibilidade de voo para Surucucu e tentasse me inserir em um deles. Caso não houvesse ou não conseguisse vaga em algum voo, apresentou como alternativa minha ida o PEF de Uiramutã, cujo acesso era realizado por via terrestre. Tal sugestão decorria da forte presença de indígenas servindo naquela OM. Vale destacar que, segundo o censo do IBGE de 2022, o município seria, proporcionalmente, o mais indígena do Brasil, tendo 96, 60% de sua população se autodeclarada indígena. Ficamos acertados de que o oficial designado iria fazer as tratativas junto ao comando conjunto da Operação Catrimani e me contactaria. Quatro dias depois, fui colocada em uma aeronave numa programação de voo da FAB para Surucucu com a missão de reabastecimento de combustível.

### **1.7.2 “De fora” – TI São Marcos**

Nos dias anteriores a minha ida a Surucucu, fui com um dos interlocutores que havia feito na primeira etapa de campo a algumas comunidades da TI de São Marcos, em Pacaraima. Ele estava produzindo um documentário com os indígenas da TI e foi realizar acertos quanto à filmagem, convidando-me para acompanhá-los. Nessa oportunidade, conheci uma liderança que havia cumprido os oito anos de serviço militar, ocasião em que trocamos ideias quanto à sua experiência. Ao saber que eu era militar, do ciclo de oficiais superiores, passou a me tratar com uma certa deferência e a me chamar por Comandante, ainda que dissesse não ser necessário. Quando fui registrar seu contato telefônico, fez questão de que o identificasse pelo nome de guerra (nome que um militar recebe quando ingressa nas FA e pelo qual será chamado na instituição). Conversei ainda com algumas mulheres dessas comunidades que manifestaram o desejo de que os filhos servissem ou ingressassem na PM, dado ser uma tradição comunitária e familiar. Relataram que pais, irmãos e primos já haviam seguido esse caminho e gostariam que os filhos tomassem a mesma trajetória. Uma delas tinha um filho servindo no PEF de Auari e um sobrinho no de Pacaraima. Escutei ainda de alguns indígenas o desejo de que os filhos estudassem em escolas militarizadas<sup>18</sup>. Em uma casa que visitamos de uma liderança

---

<sup>17</sup> O comando conjunto da Operação Catrimani, operação de emprego temporário e episódico de meios das Forças Armadas, em apoio às ações governamentais na TI Yanomami, é liderado pelo Ministério da Defesa, integrando as Forças singulares (Exército Brasileiro, Marinha e Aeronáutica) em ações de apoio humanitário e combate a crimes fronteiriços na Terra Indígena Yanomami.

<sup>18</sup> A militarização das escolas estaduais de Roraima ocorre por meio de um programa desenvolvido em parceria entre a Secretaria de Educação e Desporto (Seed), a Polícia Militar de Roraima (PMRR) e o Corpo de Bombeiros Militar de Roraima (CBMRR), que compartilham a gestão das unidades de ensino. Atualmente, a rede de Colégios Estaduais Militarizados reúne 34 instituições, sendo 20 localizadas na capital e 13 no interior (Mucajaí, Iracema, Caracará, Rorainópolis, Pacaraima, Bonfim, Alto Alegre, São Luiz do Anauá e Amajari), além do Colégio Militar Estadual Cel. PM Derly Luiz Vieira Borges. Disponível em <https://portal.rr.gov.br/cerimonias-de-incorporacao-e->

feminina, encontrei dois dos seus filhos, ainda crianças, brincando com carrinhos de polícia. Falaram que ao crescerem, tal como os primos, queriam ser policiais “para pegar bandidos”. Na volta a Boa Vista, encontramos em uma galeria um artista indígena, também da TI de São Marcos, conhecido do meu interlocutor. Ao me apresentar para ele e falar da minha pesquisa, ele disse que gostaria de ter servido, mas foi dispensado por conta do baixo peso. Desejava agora ver o filho no quartel, razão pela qual vinha investindo em seu preparo físico. Tais episódios iam anunciando para mim como que, de certo modo, as instituições militares estavam inscritas e internalizadas no cotidiano de comunidades indígenas do Estado, entrelaçadas em suas dinâmicas, orientando trajetórias individuais e coletivas, o que tornava o ingresso na vida militar uma opção desejada e legitimada socialmente.

### **1.7.3 “De dentro” - PEF de Surucucu**

Embarquei para Surucucu na Base Aérea de Boa Vista em um sábado pela manhã. O tempo de voo foi de aproximadamente 1 (uma) hora e 20 (vinte minutos). Minha estadia no PEF de uma semana foi acertada pela Brigada. Um soldado, que soube depois ser indígena da etnia taurepang, recepcionou-me na pista de pouso e ajudou a levar minha mala. Chegando no interior do PEF, o comandante e o subcomandante, ambos no posto de 2º tenente, apresentaram-se e me deram boas-vindas. Fiquei esperando o término da arrumação do alojamento. Nesse meio tempo, conversei com os dois soldados que estavam de serviço no pavilhão de comando, local onde me encontrava. Ambos eram indígenas, um da etnia macuxi e o outro taurepang. Foram voluntários para o SMIO e para servir no PEF. Notei que havia um grupo de mulheres e crianças yanomamis na porta do quartel que pediam para entrar. Mas não foram autorizadas. Soube pelos soldados que os indígenas de comunidades próximas ao PEF carregavam a bateria dos seus celulares na unidade militar e que também pegavam água no seu bebedouro. Entretanto, informaram-me que naquela manhã foi determinado que tal acesso fosse suspenso temporariamente, face ao incidente ocorrido na noite anterior. Tratarei com mais detalhe desse fato no capítulo 4 dessa tese. De todo modo, essas conversas iniciais me passaram a sensação de que a estadia no PEF seria muito importante à produção de informações etnográficas,

---

[entrega-de-alamares-comecam-na-proxima-semana/#:~:text=Rede%20de%20Col%C3%A9gios%20Militarizados,gest%C3%A3o%20das%20unidades%20de%20ensino](#). Acesso em 11 set. 2025. Em torno dessa questão, segundo um interlocutor atuante no movimento indígena do estado, muitos filhos de tuxauas estudam em escolas militares. Há pressão de uma parte do próprio movimento indígena para que sejam implantadas escolas militarizadas nas cidades.

sobretudo para entender seu relacionamento com as comunidades indígenas a ele circunvizinhas, o que de fato se confirmou.

Nos dias em que ali fiquei, afora observar seu cotidiano, tive a oportunidade de conversar com 16 dos 19 soldados indígenas que lá serviam. Além dos registros no diário de campo, com 04 deles realizei entrevistas individuais e com os demais fiz 03 rodas de conversas com grupos de 04 soldados, todas gravadas após autorização. Tal como em Boa Vista com os militares do C Fron RR/7º BIS, também solicitei que os participantes fossem voluntários. Quanto aos grupos, receberam na transcrição do áudio o código GSD-2, GSD-3 e GSD-4, pois considerei o grupo dos soldados do C Fron RR/7º BIS como o primeiro, o GSD-1. No tocante aos quatro soldados entrevistados, um deles autorizou o uso de sua imagem nessa tese, assim como sua identificação. Os demais, tiveram seus nomes trocados. Ademais, acessei alguns sargentos e oficiais do PEF, bem como funcionários terceirizados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), pilotos e mecânicos dos helicópteros da empresa que havia ganhado a licitação para entrega das cestas de alimento para os indígenas da TI yanomami, onde estava instalado o PEF.

Estive também com um soldado no Centro de Referência em Saúde Indígena Yanomami, localizado próximo ao PEF, cujas instalações ainda estavam em fase de construção. Nessa ocasião, um soldado entregou medicamentos doados pelo PEF para o centro. Conversei com a coordenadora, a qual me expôs as questões de saúde enfrentadas pelo centro em relação à crise sanitária dos Yanomamis. Falou ainda do relacionamento mantido com o PEF, relatando que esse os auxilia, além de medicamentos, com atendimentos de saúde, principalmente dentista quando falta profissional ou quando a demanda é muito alta.

Na oportunidade, a coordenadora me apresentou a uma liderança yanomami de uma associação representante desses povos que viviam nas regiões das serras, dentre elas Surucucu. A maloca que abrigava a sede dessa associação era vizinha ao centro de saúde e próxima ao PEF. Em conversa com essa liderança, ela mencionou o diálogo que a 1ª Bda Inf SI vinha promovendo com as lideranças indígenas representantes de povos yanomamis de Roraima<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Iniciativa chamada pela 1ª Bda Inf SI de “Diálogos de Boa Vista”, na qual a instituição buscou, por meio de encontros com lideranças indígenas do Estado, fortalecer o diálogo e a cooperação com as comunidades indígenas. Participaram desse primeiro encontro, realizado em janeiro de 2025, Júnior Hekurari Yanomami, Presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena Yanomami e Ye'kuana (CONDISI-YY) e Presidente da URIHI Associação Yanomami; Maurício Tomé Rocha, Coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Ye'kuana (DSEI-YY); Júlio Ye'kwana, Presidente da Associação Wanasseduume Ye'kwana (SEDUUME), Irisnaide de Souza Silva, Presidente da Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (SODIURR); e Marcello Pereira Macuxi, Coordenador Geral da Associação dos Povos Indígenas da Terra de São Marcos (APITSM). Disponível em <https://www.instagram.com/p/DFgAPUcu74q/>. Acesso em 12 set. 2025. Destaco que três dessas lideranças foram meus interlocutores.

Aludiu que dentre as reivindicações indígenas estava a ampliação no acesso de jovens indígenas ao Serviço militar.

Figura 12 - Maloca onde se encontra a sede da associação indígena que representa os Yanomami das regiões das serras, localizada perto do PEF de Surucucu.



Fonte: Acervo pessoal da autora

#### 1.7.4 Entre “dentro” e “fora”

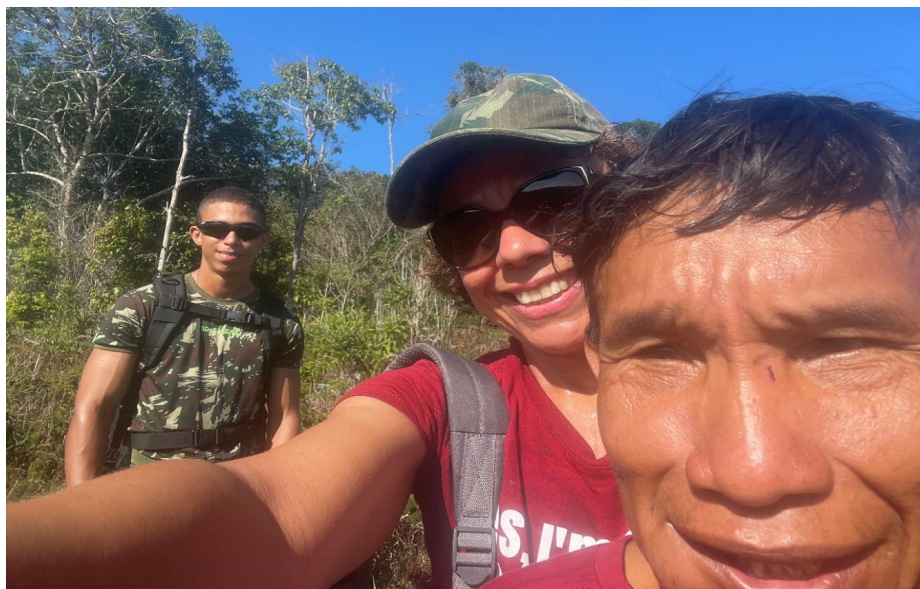
Encontrei também na maloca dois antropólogos (uma brasileira e um esloveno) que faziam pesquisa junto aos yanomamis. A coordenadora que me acompanhava os conhecia e nos apresentou, tendo em vista que, ainda que estivessem hospedados na maloca sede da associação, realizavam as alimentações no centro de saúde indígena. Estava fardada na ocasião e fui apresentada como “comandante” e “antropóloga” o que despertou a curiosidade de ambos. Expliquei a pesquisa dessa tese e, de certa forma, minha posicionalidade no campo. Ambos me convidaram para acompanhá-los no dia seguinte a Koreaúpe, comunidade de origem da liderança da associação, distante aproximadamente 10 Km do PEF. Trocamos contatos e fiquei de retornar quando conversasse com o comandante.

Ao mencionar para o comandante o convite, ele disse não ver problema na minha ida com os antropólogos, desde que um soldado me acompanhasse, pois minha segurança estava

sob sua responsabilidade e se algo acontecesse comigo “era o PEF que teria que dar conta”. Contudo, entendeu ser melhor que eu não fosse fardada, mas, em suas palavras, “fosse como antropóloga para ficar mais livre para pesquisa”. Além disso, considerou prudente ter apenas o soldado fardado, sem portar armamento, para evitar possíveis mal-entendidos junto a comunidade indígena.

### 1.8 “COMO ANTROPÓLOGA”

Figura 13 – A autora “como antropóloga” acompanhada pelo soldado responsável por sua segurança e um dos guias indígenas



Fonte: Arquivo pessoal da autora

E lá fui eu no dia seguinte “como antropóloga” com uma calça amarela, boné camuflado, camiseta vermelha com frase militante, mochila cinza, tênis laranja e óculos escuros, acompanhada por um soldado do PEF responsável por minha segurança, conhecer a comunidade de Koreaúpe. Além dos antropólogos, foram conosco dois indígenas da comunidade que nos guiaram no caminho. O deslocamento para Koreaúpe levou em torno de 2 horas e 30 minutos. Ao longo do caminho encontramos muitas indígenas indo e vindo, bem como tomando banho de rio.

Figura 14 – A autora “como antropóloga” no caminho para Koreaúpe em um rio onde indígenas se banhavam



Fonte: Arquivo pessoal da autora

Esse episódio revela as constantes negociações da minha posicionalidade no campo entre diferentes atores e contextos. A apresentação simultânea pela coordenadora do centro de saúde indígena yanomami como “comandante” e “antropóloga” me inscrevia em duas ordens de legitimidade distintas: de um lado, a militar; de outro, a acadêmica, provocando curiosidade entre os colegas antropólogos. Acredito que essa condição híbrida constituiu o cerne da minha experiência etnográfica. Entendo que o episódio ainda ilustra meu trânsito, não somente em Surucucu, mas ao longo de toda a pesquisa dessa tese, entre “dentro” e “fora”: estar “dentro” da instituição militar, submetida as suas regras que envolvia questões de segurança, hierarquia, disciplina, dentre outros aspectos; e, também estar “fora”, ao ocupar o papel de pesquisadora que buscava construir relações de confiança e éticas no acesso aos seus interlocutores.

A recomendação do comandante para que eu fosse “como antropóloga” permite entrever uma percepção de que a farda naquele contexto era um elemento modulador de interações, um marcador social visível de autoridade que poderia vir a impactar na recepção da comunidade e,

consequentemente, na abertura para o contato etnográfico. Entretanto, ainda que não fosse fardada, o fato de ser acompanhada por um soldado, mesmo que desarmado, colocava a presença militar como pano de fundo desse encontro. Tais aspectos evidenciavam as tensões constitutivas da investigação que se realizava na interseção entre mundos sociais distintos, o que, no meu caso específico, exigia uma constante reflexividade sobre minha posicionalidade no campo que se mostrava enquanto arena de encontros intersubjetivos e de papéis continuamente negociados.

Chegamos na comunidade por volta das 10:30 e a aldeia estava vazia. Os homens haviam saído para caçar e algumas mulheres estavam deitadas com bebês nas redes. Perguntamos se havia cachoeira e algumas crianças nos conduziram para conhecer uma delas que ficava em torno de 30 minutos da comunidade, num caminho que oscilava entre mata e trilha. No caminho à cachoeira, as crianças iam à frente apontando, no meio do mato, a direção para seguir; indicavam ainda as árvores com os frutos comestíveis, e, uma delas chamou um dos guias indígenas e o soldado que me acompanhava para mostrar pegadas de onça no terreno. A cachoeira era íngreme e chegar a ela ocorria através de um caminho acidentado nos qual escorreguei algumas vezes. As crianças chegaram bem rápido, subiam com grande facilidade nas pedras e nas enormes árvores que serviam de trampolins para mergulhos. Nadavam com grande habilidade. Na volta do passeio, essas crianças faziam pontaria com pedras numa espécie de estilingue para acertar besouros e insetos. Essa desenvoltura e saber faziam me lembrar dos relatos que havia escutado de soldados indígenas e de seus encarregados acerca do conhecimento e das habilidades que os indígenas adquirem desde criança sobre os lugares, dada a relações que estabelecem com eles, os quais são utilizados pelo EB nas operações realizadas no ambiente de selva e que serão explorados no capítulo 3 dessa tese. Provavelmente, se uma daquelas crianças for incorporada quando completar 18 anos no serviço militar, seu saber será fundamental nas operações realizadas naquele ambiente.

Nos últimos dias da minha estadia no PEF, havia uma grande movimentação por conta de visitas que iriam ocorrer na semana seguinte. O Comandante Militar da Amazônia, acompanhado por alguns generais viriam nessas visitas. Por todo canto do PEF se via militares cortando grama, limpando seções e pintando o meio fio. Ao chegar da visita à comunidade, um sargento me perguntou quando voltaria porque iria colocar na casa onde estava hospedada duas repórteres que viriam acompanhando a comitiva. Todo o movimento era para cobrir os dois anos de operação na terra yanomami. Portanto, o PEF se constituía uma base de apoio para todos esses eventos.

No regresso para Boa Vista, utilizei a última semana para conversar com lideranças indígenas do Estado que havia estabelecido contato previamente. O irmão de uma delas estava servindo e ministrava instrução sobre vegetais para militares do EB e da PM do estado, trajando ornamentos indígenas. Essa liderança viabilizou junto a ele a realização da última entrevista que fiz no estado naquela etapa de campo com um soldado indígena.

Assim, o trabalho de campo mostrou-me que “tornar-se antropóloga” não significou abandonar minha condição de militar, mas integrá-la criticamente ao fazer etnográfico, convertendo a experiência castrense em exercício contínuo de reflexividade, em desafio para compreender os modos pelos quais jovens indígenas se engajavam voluntariamente no serviço militar. Reconhecendo que minha posicionalidade era parte constitutiva e condição do trabalho de campo, no qual a farda e a situação acadêmica operaram como marcadores sociais que me abriram portas, mas também produziram desconfianças e constantes interpelações de militares, indígenas e pesquisadores. O que implicou em assumir que minha posição no campo não era neutra, tampouco um obstáculo, posto ter se configurado como a própria condição de possibilidade da etnografia. Nesse processo, a parcialidade tornou-se condição de objetividade, pois, como afirma Haraway (1995, p. 21) “apenas a perspectiva parcial promete uma visão objetiva”. Ser militar e antropóloga tornou-se, ao mesmo tempo, desafio e condição para produção das informações etnográficas dessa tese.

## **CAPÍTULO 2 - SERVIÇO MILITAR INICIAL OBRIGATÓRIO NO BRASIL: DISPOSITIVO DE PODER NA CONDUÇÃO DE CONDUTAS DA JUVENTUDE BRASILEIRA**

Proponho nesse capítulo descrever a organização do Serviço Militar Inicial Obrigatório no Brasil (SMIO), com as respectivas fases do seu recrutamento e o processo que leva um jovem a se formar em soldado, bem como questões referentes a obrigatoriedade do SMIO no que diz respeito ao indígena. Parto do entendimento de que a compreensão das dinâmicas que envolvem esses aspectos ser fundamental para uma maior aproximação das experiências e vivências dos jovens indígenas com o SMIO. O argumento central que procuro demonstrar ao descrever a organização e as fases do SMIO ao longo do texto é de que esses último, com seu complexo aparato legal, administrativo e tecnológico, mais do que uma obrigação cívica, configura-se como um dispositivo de poder disciplinar e normativo que busca incidir diretamente na condução das condutas da juventude brasileira (Foucault, 1995). Atuando sobre seus corpos, classificando-os, selecionando-os, disciplinando-os, modulando condutas e trajetória.

O termo “conduta”, apesar da natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta “é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros [...] e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. (Foucault, 1995, p. 243-244)

A ação das relações de poder, tal como pensada por Foucault, pressupõe a liberdade, a ação de sujeitos livres (Dreyfus; Rabnow, 1995, p. 24).

### **2.1 ORGANIZAÇÃO, FASES E FORMAÇÃO DO SOLDADO**

O SMIO encontra-se amparado e regulamentado em um extenso arcabouço jurídico e sustenta-se numa estrutura institucional hierarquizada bastante complexa, envolvendo diferentes níveis de execução, controle e acompanhamento. Do alistamento a sua formação como soldado, o jovem selecionado a prestar o SMIO passa por vários processos. Entender a operacionalização dessa estrutura demandou embrenhar-me na vasta regulamentação que rege esse serviço e os órgãos que o executa em associação com consultas a sites do Ministério da Defesa (MD) e de Organizações Militares (OM) do Exército Brasileiro (EB).

Tive ainda muitas conversas com interlocutores militares do EB de diferentes níveis do planejamento, orientação, coordenação, execução e avaliação de atividades relacionadas ao SMIO, sobretudo do Comando Militar da Amazônia (CMA), da Diretoria do Serviço Militar (DSM) do EB, do Posto de Recrutamento Militar (PRM) e da Junta de Serviço Militar (JSM) de Boa Vista- Roraima (RR). Tais interações foram extremamente necessárias para o acesso a algumas documentações não disponíveis em fontes abertas e para esclarecimentos de dúvidas que surgiam ao acessar a legislação pertinente e ao buscar identificar as nuances presentes nas várias etapas do SMIO e no próprio processo formativo do soldado. Tal procedimento se mostrou fundamental para que eu entendesse e decodificasse parte dos meandros que cerca esse rico universo existente em torno do SMIO.

O Capítulo encontra-se estruturado em três tópicos e considerações finais: no primeiro, apresento os órgãos do Serviço Militar (OSM) com suas respectivas funções; no segundo, faço uma descrição das 05 (cinco) fases que compõem o processo de recrutamento militar; no terceiro apresento o processo de formação do soldado. Minha intenção com esse percurso foi obter maiores elementos para melhor situar e entender os desafios que se impõem na trajetória dos jovens indígenas ao saírem da sua comunidade até o momento de incorporarem em uma OM, modulada por todos esses processos que capturam jovens em idade de 18 anos, os insere em uma sequência ritualística (alistamento, seleção geral, designação, seleção complementar, incorporação ou dispensa, formação e licenciamento) e, mesmo que não incorporados, os submete a mecanismos de vigilância e controle.

## 2.2 ÓRGÃO DE DIREÇÃO E EXECUÇÃO DO SERVIÇO MILITAR

Onde estiver um cidadão brasileiro, lá estará o serviço militar

- Olavo Bilac, Patrono do Serviço Militar<sup>20</sup>.

O recrutamento e a prestação do SMIO nas FA brasileiras encontram-se amparados em um conjunto de leis, decretos, portaria e resoluções, englobando um total de 33 legislações e atos

---

<sup>20</sup> O escritor, jornalista e poeta Olavo Brás Martins dos Guimarães Bilac foi instituído patrono do serviço militar pelo Decreto nº. 58.222, de 19 de abril de 1966. A homenagem advém da campanha promovida pelo autor entre os anos de 1915 e 1916 em prol do serviço militar obrigatório e de uma educação cívico-patriótica. Nas esteiras dessa homenagem, o Dia do Reservista, comemorado em 16 de dezembro, é a data do nascimento de Bilac. Atualmente, o EB conta ainda com o Instituto de Capacitação Olavo Bilac (ICOB), instituído em 2020, voltado a qualificar servidores civis e militares no desenvolvimento de competências e habilidades para o desempenho das funções relacionadas ao recrutamento militar e mobilização.

normativos<sup>21</sup>. A própria Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabelece em seu no Art. 143 que “o serviço militar é obrigatório nos termos da lei”. Essa matéria constitucional é regida pela Lei do Serviço Militar (LSM), Lei nº 4.375, de 17 de agosto de 1964, e seu devido Regulamento (RSM), Decreto nº 57.654, de 20 de janeiro de 1966. Segundo a legislação mencionada, a obrigação para com o SMIO, em tempos de paz, começa no dia 1º de janeiro do ano em que o indivíduo completa 18 anos de idade e subsiste até 31 de dezembro do ano em que completa 45 anos.

Desde 2003, o processo de recrutamento militar e a distribuição dos indivíduos que estão em condições de cumprir o SMIO é unificado em todo território nacional às três FA. Para tal, o Ministério da Defesa (MD), órgão responsável pela direção geral do serviço militar, elabora e publica anualmente, com a participação dos Comando Militares, um Plano Geral de Convocação (PGC) para o SMIO nas FA. O PGC versa sobre as condições e procedimentos para regular a prestação do Serviço Militar Obrigatório (SMO) para o ano seguinte. Define, inclusive, nesse documento as metas quantitativas de jovens em condições de alistamento e os municípios tributários de cada força, ou seja

Município considerado, pelo Plano Geral de Convocação anual, contribuinte à convocação para o Serviço Militar inicial. Dentro das suas possibilidades e localização, poderá contribuir seja apenas para as Organizações Militares da Ativa, seja apenas para os Órgãos de Formação de Reserva, seja para ambos.” (Brasil, 1966)<sup>22</sup>.

O PNG de 2025 estabeleceu para esse ano 999 municípios tributários, dos quais 69 são da Região Norte: Acre (07), Amapá (05), Amazonas (20), Pará (15), Rondônia (09), Roraima (06) e Tocantins (07). Interessante notar que a categoria “municípios tributários”, aplicada ao SMIO, atualiza, de certo modo, em linguagem administrativa contemporânea uma lógica de extração populacional que remonta ao modo de produção tributário descrito pelo antropólogo inglês Eric Wolf (1923- 1999) em sua obra “Europa e os povos sem história” (2005). Nesse trabalho, o autor desenvolve uma tipologia histórica dos modos de produção como formas pelas quais diferentes sociedades organizam o trabalho, o excedente e as relações de dominação. Um desses modos é o tributário, o qual se destaca por sua ênfase na extração institucionalizada do excedente por meio da coerção política centralizada. A base econômica de tal modo é o trabalho camponês local, geralmente organizado em comunidades domésticas que controlam sua própria

---

<sup>21</sup>Esse arcabouço legal encontra-se detalhado no item 1.2 do Plano Geral de Convocação para o Serviço Militar Obrigatório nas Forças Armadas em 2025 (Brasil, 2023c). Disponível em <https://www.gov.br/defesa/pt-br/assuntos/servico-militar/plano-geral-de-convocacao-1/arquivos/PGC2025impresso.pdf>. Acesso em 12 de fev. 2025.

<sup>22</sup> Capítulo II, Artigo 3º, do Regulamento da Lei do Serviço Militar

força produtiva. Entretanto, o produto do trabalho não é apropriado diretamente por padrões individuais (como no modo capitalista), mas sim por uma instância centralizada de poder, o Estado, que impõe sua autoridade por meios militares, administrativos e ideológicos. Essa autoridade exige tributos regulares, seja em forma de bens, trabalho ou soldados. O Estado se constrói, assim, por riqueza em pessoas extraídas de comunidades domésticas. E se caracteriza por uma territorialização da soberania: o espaço é dividido em unidades subordinadas (vilas, províncias, distritos), cada uma com a obrigação de fornecer parte do excedente humano e material ao centro.

Ao examinar o funcionamento do PGC para o SMIO nas FA no Brasil, encontro ressonâncias contemporâneas com o modelo de Estado tributário trabalhado por Wolf. Pois, o termo “município tributário” não é usado em sentido metafórico no Regulamento da Lei do Serviço Militar, mas enquanto categoria administrativa oficial, indicando que determinadas localidades são compelidas a fornecer um número mínimo de jovens para atender às necessidades de pessoal das FA, convertendo, assim, tais municípios em unidade de extração de corpos. O tributo, neste caso, não é apenas simbólico, ele é corporificado: trata-se da exigência estatal de jovens cidadãos, transformados temporariamente em mão de obra militar. Reencenando-se e atualizando-se, assim, a antiga prática da mobilização estatal de corpos periféricos para fins de centralização, reprodução e legitimação do poder.

### **2.2.1 Gestão, fiscalização e execução**

A gestão, fiscalização e execução das atividades do SMIO cabem as Regiões Militares (RM)<sup>23</sup>, juntamente com os OSM de sua área administrativa, em coordenação com os Distritos Navais (DN) e o Serviço de Recrutamento e Preparo de Pessoal da Aeronáutica (SEREP). Os procedimentos inerentes ao recrutamento militar a serem adotados, em âmbito regional, são

---

<sup>23</sup>Em número de doze, encontram-se assim distribuídas: 1ª Região Militar: abrange os estados do Rio de Janeiro (sede) e o Espírito Santo; 2ª Região Militar: abrange o estado de São Paulo (sede); 3ª Região Militar: abrange o estado do Rio Grande do Sul (sede em Porto Alegre); 4ª Região Militar: abrange o estado de Minas Gerais, com exceção do Triângulo Mineiro (sede em Juiz de Fora); 5ª Região Militar: abrange os estados do Paraná e Santa Catarina (sede em Curitiba); 6ª Região Militar: abrange os estados da Bahia e Sergipe (sede em Salvador); 7ª Região Militar: abrange os estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas (sede em Recife); 8ª Região Militar: abrange os estados do Pará, Amapá, Maranhão e norte do Tocantins (sede em Belém); 9ª Região Militar: abrange os estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul (sede em Campo Grande); 10ª Região Militar: abrange os estados do Ceará e Piauí (sede em Fortaleza); 11ª Região Militar: abrange o Distrito Federal e os estados de Goiás, Tocantins (exceto o norte do estado) e a região do Triângulo Mineiro (Sede em Brasília); 12ª Região Militar: abrange os estados do Amazonas, Acre, Roraima e Rondônia (sede em Manaus. (Brasil, 1999).

fruto de discussões entre o DN, a RM e o SEREP e são incluídos no Plano Regional de Convocação (PRC) da RM (Brasil, 2023c).

O MD utiliza nesse processo de recrutamento o sistema informatizado denominado Sistema Eletrônico de Recrutamento Militar e Mobilização (SERMILMOB), o qual engloba o serviço militar das três forças, contemplando um universo de recursos humanos disponíveis para atender as demandas dessas últimas. A administração, gerência e operação desse sistema encontram-se ao encargo do EB. Segundo o Guia do usuário do Sistema Eletrônico de Recrutamento Militar e Mobilização (2023), o SERMILMOB é um banco de dados informatizados e centralizado com o propósito de cadastramento, gerenciamento e atualização das informações das pessoas que participam do processo de recrutamento para o SMIO e de todos os militares da ativa, a fim de compor a reserva mobilizável. A inserção e atualização dos dados dos brasileiros cadastrados nesse banco de dados se dá nos seguintes eventos: alistamento, seleção, designação/dispensa, incorporação/matricula, qualificação, engajamento, licenciamento/desligamento, exercício da apresentação da reserva e mobilização dos recursos humanos. Portanto, por meio desse sistema, o Estado brasileiro exerce um poder que atua sobre a vida, os corpos, os dados e as trajetórias da juventude. O sistema possui 11 níveis de acesso compartimentados entre seus operadores. Cada nível define o tipo de permissão que é dada para acesso a determinados recursos do sistema. (Brasil, 2023a). Identifico, assim, que esses processos realizados via SERMILMOB, sobretudo aqueles que regulam a trajetória de jovens (alistamento, incorporação, engajamento, licenciamento, mobilização), exemplificam a aplicação de um poder que não apenas administra corpos, mas os transforma em dados governáveis, em insumos, em um conjunto de saberes voltados aos dispositivos de defesa e soberania nacional.

É importante reter em torno dessa questão que Foucault (2000), no final de “Microfísica de poder”, usou a expressão “governamentalidade” para designar três coisas. Quais sejam:

1 – o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2 – a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3 – resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado (Foucault, 2000, p. 291-292).

Os três pontos remetem, no desdobramento da temática, à elaboração de um conceito de população, cuja vida política é gerida por um governo central. Nessa perspectiva, argumento

que o SERMILMOB perfaz a juventude brasileira, notadamente os homens de 18 anos, em população administrável e potencialmente mobilizável, operando dentro de uma lógica de governamentalidade militarizada. Logo, tal sistema não constitui uma ferramenta neutra, mas se expressa enquanto instrumento de poder disciplinar, produzindo e mobilizando sujeitos civis e militares, ao mesmo tempo em que exclui ou demarca aqueles que nesse processo não se encaixam (por objeção, condição médica, etnia, ou outras razões), conforme veremos nas fases do recrutamento militar adiante.

### **2.2.2 Órgão técnico-normativos e regionais**

O SMIO no EB encontra-se sustentado em uma estrutura organizacional hierarquizada, a qual abarca diferentes níveis de controle e acompanhamento. Nesse sentido, a Diretoria do Serviço Militar (DSM), integrante do Departamento-Geral do Pessoal (DGP) do EB, é o órgão técnico-normativo gerenciador do SERMILMOB (BRASIL, 2023c), e é responsável por acompanhar e controlar as atividades dos órgãos regionais de planejamento, coordenação, execução e fiscalização do serviço militar, em todo o território nacional, bem como prestar assessoramento aos OSM (BRASIL, 2024a). São OSM, no escopo do EB, além da DSM: as Seções de Serviço Militar Regional (SSMR), os Postos de Recrutamento e Mobilização, (PRM), as Delegacias de Serviço Militar (DelSM) e as Juntas de Serviço Militar (JSM). Toda essa estrutura, portanto, constitui uma tecnologia de governo que permite ao Estado identificar, registrar, selecionar, classificar e mobilizar os jovens brasileiros, transformando o território em um campo técnico-administrativo governável para fins da defesa nacional.

Na figura a seguir são apresentados os Órgão de Direção e Execução do Serviço Militar brasileiro.

Figura 15 - Órgão de Direção e Execução do Serviço Militar



Fonte: Diretoria de Serviço Militar, 2025.<sup>24</sup>

Vale reter em torno dessa questão que a instituição, com vistas a atender a organização territorial e administrativa da Força, divide o Brasil em áreas, chamadas de Região Militar (RM). As RM são organizações militares (OM) que se constituem de um comando e de outras OM. Com funções predominantemente administrativa e logística, as RM dão suporte aos Comandos, às Divisões do EB, às Brigadas e às diversas unidades situadas em área geográfica de sua responsabilidade, estando diretamente envolvidas, através de suas SSMR, em várias funções em torno do serviço militar regional.

Localizadas e integrantes da estrutura funcional das 12 RM, as SSMR são responsáveis pelo planejamento, coordenação, execução e fiscalização do serviço militar regional em suas áreas

<sup>24</sup> **Legenda\***

MD- Ministério da Defesa  
 EMA- Estado Maior da Armada  
 DGPM- Diretoria- Geral de Pessoal da marinha  
 DPMM- Diretoria do Pessoal Militar da *Marinha*  
 DN- Distrito Naval  
 EME- estado Maior do Exército  
 DGP- Departamento-Geral do Pessoal do Exército  
 DSM- Diretoria de Serviço Militar  
 RM- Região Militar  
 EMAer- Estado-Maior da Aeronáutica  
 COMGEP- Comando-Geral do Pessoal da Aeronáutica  
 DIRAP- Diretoria de Administração do Pessoal da Aeronáutica  
 SEREP- Serviço de Recrutamento e Preparo de Pessoal da Aeronáutica  
 PRM- Posto de Recrutamento Militar

administrativas com dependência técnica e doutrinária da DSM. A distribuição geográfica das RM pode ser visualizada no mapa 1.

Figura 16 – Exército Brasileiro: Regiões Militares



Fonte: <http://www.dfpc.eb.mil.br/mapa/>. Acesso em 12 de fev de 2025

Em número de 63, os PRM, com subordinação técnica, administrativa e operacional à RM e técnica e doutrinária à DSM, constituem órgãos regionais de execução e fiscalização do serviço militar e mobilização com a responsabilidade de coordenar as atividades das JSM existentes em sua área de atuação, as quais podem ser em número maior que uma. Ainda que em número reduzido, as DelSM desempenham as mesmas funções dos PNR nos locais em que esses ainda não foram implantados.

O quadro 2 apresenta os PRM e OM de vinculação da 12ª Região Militar.

Quadro 2 - Postos de Recrutamento Militar da 12ª Região Militar

<b>RM</b>	<b>PRM</b>	<b>OM VINCULADA</b>
<b>12ª</b>	12/001 - Manaus/AM	Cmdo 12ª RM
	12/002 - Boa Vista/RR	Cmdo 1ª Bda Inf SI
	12/003 - Porto Velho/RO	Cmdo 17ª Bda Inf SI
	12/004 - Rio Branco/AC	Cmdo Fron AC/4º BIS
	12/005 - Tefé/AM	Cmdo 16ª Bda Inf SI
	12/006 -Cruzeiro do Sul/AC	Cmdo Fron Jur/61º BIS
	12/007 - Tabatinga/AM	Cmdo Fron Sol/8º BIS
	12/008 - São Gabriel da Cachoeira/AM	Cmdo 2ª Bda Inf SI

Fonte: Brasil, 2024a. (Adaptado pela autora)

As JSM são órgãos que integra o Sistema do SM como órgão executor do alistamento militar nos municípios, independente da Força em que o jovem deseje prestar o SM. Elas possuem vinculação técnica e operacional aos demais órgãos de serviço militar, sobretudo aos PRM. Pertencem a estrutura administrativa da prefeitura. Por força da Lei do Serviço Militar (artigo 10, §3º), cada município tem a responsabilidade de instalação e manutenção de suas JSM<sup>25</sup>. Elas estão na linha de frente das atividades de alistamento militar nos municípios, evidenciando a necessidade de engajamento das administrações civis locais na engrenagem da defesa nacional. Os responsáveis por sua gestão são chamados de secretário e seus cargos são indicados pelos prefeitos às RM, por intermédio dos PRM regionais subordinados. Segundo dados da DSM existiam 5.422 (cinco mil quatrocentos e vinte e dois) JSM ativas em todo o território nacional em 2025.

O quadro 3 sintetiza os órgãos atuantes no SMIO com suas responsabilidade e funções.

<sup>25</sup>A Portaria Nº 326-DGP, de 23 de dezembro de 2019, que aprova as Normas Técnicas para o Funcionamento das Juntas de Serviço Militar – JSM (EB 30-N30.012), detalha todos os procedimentos para criação e gestão de uma JSM.

Quadro 3- Órgão Atuantes no Serviço Militar Inicial

<b>Órgão</b>	<b>Responsabilidade</b>	<b>Função</b>
MD	Direção geral do serviço militar	Elaborar e publicar anualmente o PGC para o SMIO
EB	Gestão do SERMILMOB	Administrar, gerenciar e operar o SERMILMOB
DSM	Órgão técnico-normativo do EB gerenciador do SERMILMOB	Planejar, orientar, coordenar e avaliar nacionalmente as atividades do SMI
RM	Encarregada das atividades do SM e mobilização em suas jurisdições.	Apoiar administrativamente as atividades da SSRM em sua área de jurisdição
SSRM	Órgão da RM de planejamento, coordenação, execução e fiscalização do SM	Planejar, coordenar, executar e fiscalizar o SM regional em sua área administrativa
PRM	órgão regional de execução e fiscalização do SM	executar e fiscalizar o SM e mobilização, abrangendo uma ou mais JSM
JSM	órgão pertencente à estrutura administrativa da prefeitura municipal que integra o Sistema do SM como órgão executor	Promover o alistamento militar unificado para o EB, MB e FAB e demais serviços pertinentes a Lei do Serviço Militar

Fonte: Brasil, 2024a; 2023c, 2019a, 2019b. (elaborado pela autora)

Tais órgão possuem ampla capilaridade, abarcando todo país. Portanto, através deles, “o território é dividido e departamentalizado a serviço da ‘defesa’ ou ‘segurança’ da nação.” (Gonzales, 2008, p.114). Portanto, por meio de tais órgão o Estado busca exercer sua governamentalidade, organizando o território e sua população em unidades gerenciáveis para fins da defesa e segurança nacional.

### 2.3 FASES DO RECRUTAMENTO MILITAR

Na obra “Em Defesa da Sociedade” (2019), Foucault descreve uma transformação fundamental no exercício do poder no Ocidente: a passagem do poder soberano, centrado na capacidade de “fazer morrer ou deixar viver”, para o biopoder, caracterizado por “fazer viver e deixar morrer”. O poder soberano se manifestava através da morte, enquanto o biopoder se

concentra em gerir e otimizar a vida da população, promovendo seu prolongamento e saúde e não apenas em permitir ou negar a morte. Logo, o biopoder atua diretamente sobre a vida, visando controlá-la, maximizá-la e otimizá-la para fins estatais, produtivos e militares. Segundo o autor, é na modernidade que se instaura a era do biopoder, na qual, dentre outras coisas, estuda e controla, “[...] a natalidade, longevidade, saúde pública, habitação, migração” (Foucault, 2019, p. 131) de uma região ou de um país, do mesmo modo como se desenvolvem técnicas “[...] para se obter a sujeição dos corpos e o controle das populações” (idem, p.131). Nessa perspectiva, tal forma de poder não se aplica apenas a indivíduos, mas à população como categoria estatística, regulada e administrada. O biopoder se manifesta, assim, por meio de técnicas de vigilância, classificação, previsão e intervenção.

Essas técnicas de poder sobre a vida estão fortemente presentes em todo processo que envolve o recrutamento militar no Brasil: ato pelo qual os jovens do sexo masculino são convocados a participar do processo seletivo do SMIO, com vistas à incorporação nas OM do EB, MB ou FAB. O recrutamento compreende 5 fases distintas e sucessivas, as quais são antecedidas pelo momento da convocação. Ou seja, da chamada de uma classe, composta pelo universo dos jovens do sexo masculino que irão completar 18 anos de idade naquele ano, à prestação do SMOI. Tal chamada é feita por meio do PGC e da veiculação de campanhas de convocação em âmbito nacional e regional (Brasil, 2024a). Na imagem a seguir vemos cartaz da prefeitura de Flora Rica-SP convocando jovens para o alistamento militar no ano de 2025.

É importante ainda notar em torno dessa questão que a palavra “refratário”, no dicionário Michaelis online da língua portuguesa, é associada aos seguintes significados: resistente a alguma ação física ou química; que se recusa ou resiste a cumprir uma obrigação; que não acata os princípios de autoridade; insubmisso; imune a determinadas doenças; diz-se de indivíduo resistente ou imune a ações ou ataques externos<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup>Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/refratario>. Acesso em 18 fev. 2025.

Figura 17 – Campanha de alistamento Militar-2025



Fonte: <https://www.florarica.sp.gov.br/noticia/1639/atencao-jovens-de-flora-rica>.

No âmbito do SMIO, o termo é mobilizado para designar o jovem do sexo masculino que não respondeu a convocação, não se apresentando para seleção, ou mesmo que a fazendo, ausentou-se sem ter completados todas as fases do SMIO. Dessa forma, o refratário surge no processo de recrutamento militar como uma figura negativa do sujeito desejado pelo SMIO, o qual escapa as investidas de disciplinarização do estado. A não resposta à convocação implica recusa ou resistência a essa forma de subjetivação. O refratário encontra-se passível de receber penalidades. Segundo o Art 74 da LSM:

Nenhum brasileiro, entre 1º de janeiro do ano em que completar 19 (dezenove), e 31 de dezembro do ano em que completar 45 (quarenta e cinco) anos de idade, poderá, sem fazer prova de que está em dia com as suas obrigações militares: a) obter passaporte ou prorrogação de sua validade; b) ingressar como funcionário, empregado ou associado em instituição, empresa ou associação oficial ou oficializada ou subvencionada ou cuja existência ou funcionamento dependa de autorização ou reconhecimento do Governo Federal, Estadual, dos Territórios ou Municipal; c) assinar contrato com o Governo Federal, Estadual, dos Territórios ou Municipal; d) prestar exame ou matricular-se em qualquer estabelecimento de ensino; e) obter carteira profissional, matrícula ou inscrição para o exercício de qualquer função e licença de indústria e profissão; f) inscrever-se em concurso para provimento de cargo público; g) exercer, a qualquer título, sem distinção de categoria, ou forma de pagamento, qualquer função ou cargo público” (Brasil, 1965, p. 15-16)

Assim, os mecanismos de retaliação ao refratário não são apenas corretivos, mas pedagógico, pois comunica ao restante da população os custos da não submissão à convocação. “O castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos.” (Foucault, 1987, p.14). A penalidade administrativa, neste caso, funciona como um instrumento de correção simbólica, marcando esse sujeito como potencialmente indesejável. Evidenciando, como propõe Foucault (1987), que o estado moderno não pune para vingar, mas para ajustar, corrigir e reinsserir. A punição clássica, visível, violenta, corporal, dá lugar a um sistema impessoal, burocrático e normativo, onde o corpo é observado, mas não necessariamente ferido; é disciplinado, não punido.

A convocação se diferencia da mobilização, uma vez que a primeira é voltada ao segmento social de jovens sujeito ao alistamento militar; já a mobilização ocorre quando, findada a prestação do serviço militar, o/a jovem é considerado (a) reservista das FA, estando sujeito à mobilização na hipótese de guerra (Brasil, 2007).

### **2.3.1 Alistamento**

O alistamento é realizado no período de 1º de janeiro a 30 de junho, tanto de modo virtual, como presencial, comparecendo às JSM. O alistamento constitui a primeira fase do recrutamento militar. É em ato anterior à seleção geral, no qual se preenche o formulário eletrônico, acessando um sítio específico para tal. O acesso ocorre por meio de uma conta criada no portal gov.br, o qual exige para tal o número do Cadastro de Pessoa Física (CPF). O questionário de alistamento militar se compõe de questões que vão desde a vida pessoal do conscrito até a motivação para ingresso nas FA. Através de suas respostas, há um filtro prévio de convocados à seleção geral.

Ocorre que muitos jovens não possuem esse documento. Nesses casos, ou o providenciam junto ao sítio da Receita Federal<sup>27</sup> ou devem realizar o alistamento diretamente nas JSM, portando alguns documentos<sup>28</sup>. Em todo caso, a JSM fará o alistamento diretamente no SERMILMOB. O PGC de 2025 estabeleceu a meta quantitativa de 1.5000.000 jovens em

---

<sup>27</sup> O endereço eletrônico da página de alistamento militar é: <https://alistamento.eb.mil.br>. Acesso em 20 fev. 2025.

<sup>28</sup> Certidão de nascimento ou prova equivalente; comprovante de residência ou declaração firmada pelo próprio interessado; e um documento oficial com fotografia (carteira de identidade; carteira de trabalho; carteira profissional; passaporte; carteira de identificação funcional; ou outro documento público que permita a identificação). (Cadernos de Orientações DSM-2025).

condições de alistamento, representando um esforço biopolítico, por parte do estado, de inventariar e gerir a população masculina com vistas ao seu emprego militar.

Na imagem abaixo, vemos a página do alistamento militar *on-line*.

Figura 18 – Página do alistamento militar on-line



Fonte: <https://alistamento.eb.mil.br/>. Acesso em 23 de fev. 2025

Após o alistamento, o jovem recebe a Certificado de alistamento Militar (CAM), documento expedido pelo MD, o qual possui um número de Registro de Alistamento (RA) que comprova sua apresentação à prestação do SMIO. O alistado poderá acompanhar todo seu processo pela mesma página em que se alistou. Caso o jovem não tenha acesso à internet, a JSM informará a data, hora e local de apresentação e o encaminhará, se for o caso, à Comissão de Seleção (CM). (Brasil, 2012). Nas situações de juntas sediadas em municípios sem ou com dificuldades de acesso à internet, elas devem agendar o retorno do alistado à própria junta para saber se foi encaminhado para seleção geral. Frisa-se que muitos alistados não chegam na fase posterior do recrutamento, a seleção geral. Pois, ainda que devam se alistar, estão isentos do SMIO, uma vez que são considerados “incapazes” para tal, dada sua condição física, intelectual e moral, conforme detalhado na LSM:

Art 28. São isentos do Serviço Militar:

- a) por incapacidade física ou mental definitiva, em qualquer tempo, os que forem julgados inaptos em seleção ou inspeção e considerados irrecuperáveis para o Serviço Militar nas Forças Armadas;
- b) em tempo de paz, por incapacidade moral, os convocados que estiverem cumprindo sentença por crime doloso, os que depois de incorporados forem expulsos das fileiras e os que, quando da relação, apresentarem indícios de

incompatibilidade que, comprovados em exame ou sindicância, revelem incapacidade moral para integrarem as Forças Armadas. (Brasil, 1964)

Ainda se encontram isentos do SMIO, pelo § 2º do Art. 143 da Constituição Federal, as mulheres e os eclesiásticos, em tempo de paz<sup>29</sup>. A LSM estabelece essa isenção em seu Art. 2º para mulheres também em tempo de paz; já o RLSM em seu Art. 5º § 1º também prevê a isenção para mulheres<sup>30</sup>. Alguns invocam ainda na fase do alistamento a objeção de consciência por motivo religioso para não servir. Essa última constitui “como a invocação de uma obrigação ou proibição, fundada na convicção religiosa, política, ética ou moral do indivíduo, como escusa para que este não cumpra um dever imposto por lei.” (Pires, 2019, p. 597). Comumente essa objeção é aceita com a apresentação de declarações tanto do alistado como do dirigente da comunidade religiosa a qual o alistado pertence. Nesses casos, podem ser atribuídos serviços alternativos, envolvendo atividades administrativas, filantrópicas, assistencial, dentre outras que não sejam do âmbito militar. Refletindo o esforço, por parte do poder do estado, de alcançar e manter disponível esses sujeitos a partir do reposicionamento de funções, ainda que não militares.

Tal preceito é previsto pela Constituição de 1988:

Art. 143. O serviço militar é obrigatório nos termos da lei.

§ 1º Às Forças Armadas compete, na forma da lei, atribuir serviço alternativo aos que, em tempo de paz, após alistados, alegarem imperativo de consciência, entendendo-se como tal o decorrente de crença religiosa e de convicção filosófica ou política, para se eximirem de atividades de caráter essencialmente militar. (Brasil, 1988)

São ainda dispensados automaticamente da incorporação no SMIO homens maiores de 29 anos. Acrescenta-se ainda os seguintes seguimentos, segundo a LSM (Art. 30):

a) residentes há mais de um ano, referido à data de início da época de seleção, em Município não-tributário ou em zona rural de Município somente tributário de órgão de Formação de Reserva; b) residentes em Municípios tributários, excedentes às necessidades das Forças Armadas; c) matriculados em Órgão de Formação de Reserva; d) matriculados em Estabelecimentos de Ensino Militares, na forma estabelecida pela regulamentação

---

<sup>29</sup>Artigo 143 – O serviço militar é obrigatório nos termos da lei. [...] § 2º As mulheres e os eclesiásticos ficam isentos do serviço militar obrigatório em tempo de paz, sujeitos, porém, a outros encargos que a lei lhes atribuir.

<sup>30</sup>Artigo 5º – Todos os brasileiros são obrigados ao Serviço Militar na forma da LSM e deste regulamento. § 1º – As mulheres ficam isentas do Serviço Militar em tempo de paz e, de acordo com as suas aptidões, sujeitas aos encargos de interesse da mobilização.

desta Lei; e) operários, funcionários ou empregados de estabelecimentos ou empresas industriais de interesse militar[...].f) arrimos de família (Brasil, 1964).

Tanto nos casos dos incapazes como nos dispensados serão considerados “excesso de contingente”, ou seja, convocados à incorporação que por algum motivo não foram incorporados nas OM (Brasil, 1964). Os primeiros receberão o Certificado de Dispensa de Incorporação (CDI) e os segundos, o Certificado de Isenção (CI). Logo, essa gama de certificados, CAM, CDI, CI que atestam o alistamento, a isenção ou a dispensa do SMIO se apresentam, tal como afirma Veena Das (2007), como “assinaturas de Estado”. Tais documentos materializam a face legal-burocrática estatal, funcionando como pontos de referência em torno dos quais se estruturam práticas específicas e se definem modos de atuação dos sujeitos, seja para enfrentar, contornar ou simplesmente acatar tais situações. Ao receberem esses documentos, as pessoas findam por se vincular a uma ordem de definições e ações previamente instituída pelas agências estatais. Como destacam Hirata e Cardoso (2016), tais certificados podem ser entendidos como dispositivos sociotécnicos que configuram modos de agir, conduzindo os atores a desempenhar aquilo que já havia sido previamente imaginado para eles.

Tais fatos tornam evidente ser a fase do alistamento militar, para além de inserção de dados em um sistema eletrônico, uma espécie de ritual administrativo e classificatório no qual se define, em um primeiro momento, quem é “apto”, quem será isento e quem será descartado como “excedente” ou “incapaz” (física, intelectual ou moralmente). Nessa toada, ainda que com objetos distintos, Peirano (2002) e Bourdieu (2007) estranharam o poder criador de documentos:

Há um elemento de magia nessa associação: o indivíduo torna-se cidadão por sua carteira de identidade, mas, ao se descobrir sem a carteira, ele não possui mais a identidade (que é civil e pública). A carteira faz o cidadão. Aqueles que já viram sua identidade forjada ou reconheceram sua assinatura falsificada em um cheque, por exemplo, conhecem o mal-estar da cópia falsa do seu “eu” (Peirano, 2002, p. 46).

O veredicto do juiz ou do professor, os procedimentos de registro oficial, averiguações ou atas de sessão, atos destinados a produzir um efeito de direito, como os atos do estado civil, do nascimento, casamento ou falecimento, ou os atos de venda, tem a capacidade de criar (ou de instituir), pela magia da nomeação oficial, uma declaração pública, cumprida nas formas prescritas, pelos agentes autorizados e devidamente registrada nos registros oficiais, de identidades sociais socialmente garantidas (as de cidadão, de eleitor, de contribuinte, de pai, de proprietário, etc.). Ao enunciar, com autoridade, que um ser, coisa, ou pessoa, existe em verdade (veredicto) em sua definição social legítima, isto é, é o que está autorizado a ser, o ser social que ele tem o direito de reivindicar, de professar, de exercer (por oposição ao exercício ilegal), o Estado exerce um verdadeiro poder criador, quase divino (Bourdieu, 2007, p. 113).

É relevante também esclarecer que, em etapa anterior ao alistamento, as OM indicam para o sistema o perfil de militar que atendem as suas necessidades. Na maioria das vezes, solicitam jovens com o ensino médio completo e com algum tipo de profissionalização que possam suprir as necessidades das unidades militares (informática, cozinheiro, pedreiro, enfermeiro, motorista, garçom etc.). Em alguns casos, exigem determinada altura, porte físico e até escolaridade incompleta de nível superior. Dificilmente um candidato, mesmo com o ensino fundamental completo e sem algum tipo de profissionalização, irá para a fase de seleção geral, somente se houver conscritos em número inferior à qualificação demanda. De um modo geral, esse conjunto de fatores já promove um primeiro filtro nos alistados à fase que se segue do processo de recrutamento militar: a seleção geral.

### **2.3.2 Seleção Geral**

Essa é a fase em que todos os jovens alistados em municípios tributários, ou seja, unidade administrativas que irão contribuir à convocação para o SMIO, são encaminhados à seleção. Nela, jovens alistados residentes nesses municípios, devem consultar o site do alistamento militar e verificar se foram agendados para a Seleção Geral ou se foram dispensados por exceder às necessidades de incorporação. Nessa etapa, os conscritos que se apresentam realizam exames médicos, testes de aptidão e entrevistas. Por ocasião dessas últimas, além de outros aspectos são levantadas suas qualificações profissionais, a fim de priorizar aqueles para incorporação, cujas habilidades sejam de interesses das FA (Brasil, 2023c). São finalidades da entrevista<sup>31</sup>:

I - decidir sobre a aptidão do conscrito para a prestação do Serviço Militar; II - avaliar a expressão oral, pois o desempenho de alguns cargos militares depende desta habilidade (telefonistas, radioperadores etc) [...] III - verificar os conhecimentos profissionais; IV - obter dados complementares; V - levantar a existência de problemas sociais; VI - comprovar a situação de arrimo; VII - registrar os conscritos que desejam servir e em qual das três Forças; VIII - efetuar a pré-qualificação imediata do conscrito entrevistado, se for o caso; e IX - indicar candidatos para centros de preparação de oficiais da reserva/núcleos de preparação de oficiais da reserva (CPOR/NPOR), tiros-de-guerra e tropa paraquedista.” (Brasil, 2012, p. 25).

---

<sup>31</sup>Segundo a Portaria Nº 015-DGP, de 6 de fevereiro de 2012 do Chefe do Departamento-Geral do Pessoal do EB que aprova as Normas Técnicas para as Comissões de Seleção (EB30-N-30.004), 1ª edição, 2012, definida em seu Art. 68.

Entendo que a fase da seleção geral mobiliza intensivamente o modelo do exame, tal como proposto por Foucault (1987, p.154), unindo relações de poder e saber.

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. No coração dos processos de disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível.

O foco aqui está na forma como o Estado observa, classifica, hierarquiza e normatiza os corpos e subjetividades juvenis por meio do dispositivo da seleção militar, permitindo que eles sejam distribuídos, julgados, medidos, localizados para sua máxima utilização. Para tal, os jovens convocados são submetidos a inspeções de saúde (verificação dentária, visual, auditiva, altura, peso etc.); testes físicos e psicológicos; entrevistas para averiguar perfil moral e profissionais; levantamento de antecedentes criminais e “problemas sociais”, com vistas não apenas de selecionar quem “pode” servir, mas, sobretudo, produzir sujeitos diferenciados, identificando os aptos, os inaptos, os indesejáveis e os excedentes. A seleção geral opera, desse modo, como uma máquina de classificação, promovendo a normalização de certos perfis e a exclusão de outros.

Para realização de todo esse processo que perdurou para SMIO de 2025 entre os meses de julho a novembro de 2024, Comissões de Seleção (CS) fixas ou volantes são designadas pela autoridade militar e organizadas para avaliar e selecionar os alistados convocados. Essas comissões podem ser compostas por membros de uma só FA, nas situações dos municípios tributários somente para essa última. Também podem ser integradas por militares de mais de uma força singular, quando os municípios são tributários para as três FA. Nesse último caso, são denominadas Comissão de Seleção das Forças Armadas (CSFA). Há ainda as Comissões de Seleção Permanentes das Forças Armadas (CSPFA), criadas visando atender ao grande número de conscritos dos grandes centros urbanos. (Brasil,2023c).

Segundo diretrizes para as CS, CSFA e CSPFA, do Plano de Convocação Regional (PCR) da 12º RM para 2025, Anexo R, a inspeção de saúde dos conscritos deverá ser realizada com bastante critério com vistas a evitar que jovens com problemas de saúde, considerados como incompatíveis para o SMIO passem para as fases seguintes e sejam incorporados. Ainda que haja uma diretriz de que o número de aptos seja, quando possível, na quantidade de 3 vezes ao número de vagas para incorporação, com vistas a possibilitar que a instituição militar tenha

maiores opções de escolhas para os soldados a serem incorporados. Foi estabelecida a meta quantitativa de 600.000 jovens à seleção geral pelo PGC de 2025.

Na inspeção de saúde são avaliados, dentre outros aspectos, a existência de doenças e lesões que incapacitam o convocado para o SMIO, os índices mínimos de aptidão do conscrito para o serviço como altura (mínimo de 1,60) e seu devido peso correspondente, acuidade visual, capacidade de distinguir cores, acuidade auditiva e dentição. Essa inspeção é complementada por exames clínicos, de força e subsidiários. Aprovados nessa etapa são avaliados por meio de testes de aptidão psicológica, de inteligência e de interesse de atividades profissionais, as quais, independente da escolaridade do conscrito, são realizadas com a finalidade de identificar as habilidades de interesse para os cargos militares. (Brasil, 2012). Se houver falta em qualquer momento da seleção geral, o conscrito será considerado refratário.

Conta ainda no PCR da 12ª RM para 2025 uma orientação às Comissões para evitar incorporar alistados com “indícios de incompatibilidade” com o SMIO como taxionomia e antecedentes que os contraindiquem. Dessa forma, os presidentes de tais comissões são orientados a solicitar informações acerca do convocado para órgãos federais, estaduais e municipais. E caso seja contraindicado, será colocado como excesso de contingente. Isso também vale para o conscrito considerado como apresentando “problema social” e de ordem moral.

Segundo as Normas Técnicas para as Comissões de Seleção (EB30-N-30.004), em seu Art. 73, considera-se com problema social, o conscrito que:

I - Participar do sustento de família sem recursos e numerosa, mesmo não sendo arrimo, desde que se torne evidente que a incorporação é contraindicada, visando ao bem-estar de seus familiares; II - apresentar indícios de incapacidade moral; e III - esteja condenado por sentença irrecorrível, resultante da prática de crime. (BRASIL, 2012, p. 27).

Dessa forma, através das Comissões de Seleção, o Estado classifica os corpos antes mesmo da incorporação. O processo é ritualizado, padronizado e regulado por normas técnicas detalhadas. Segundo as Instruções Gerais para a Inspeção de Saúde de Conscritos nas Forças Armadas (IGISC), aprovadas pelo Decreto nº 60.822, de 7 de junho de 1967, e alteradas pelo Decreto nº 63.078, de 5 de agosto de 1968, os convocados deverão ter:

20 (vinte) dentes naturais, hígidos ou restaurados, sendo 10 em cada arcada, assim distribuídos: I - 4 (quatro) molares ou premolares, 2 (dois) a 2 (dois) em oclusão em

cada lado, hígidos ou restaurados; II - todos os dentes anteriores de canino a canino, hígidos ou restaurados; III - os dentes ausentes deverão estar substituídos por próteses parciais dento-muco-suportáveis que satisfaçam a estética e a função, desde que estejam presentes o mínimo de dentes aqui estabelecidos. b) ausência de doença periodontais e afecções periapicais evidenciáveis ao exame clínico; c) ausência de cáries situadas na bateria labial e de cáries não passíveis de restauração, tolerando-se sua presença desde que a extração dos elementos atingidos não comprometa o mínimo de dentes exigidos; d) condições incapacitantes: Estado sanitário geral deficiente, cáries, infecções, mal oclusão, tumores. Restauração, dentaduras e pontes insatisfatórias, deficiências funcionais. Para restabelecer as condições normais de estética e mastigação, tolera-se a prótese dental, desde que o inspecionado apresente os dentes naturais aqui exigidos” (Brasil, 1968).

Tal controle médico e moral não visa punir, mas recalcar desvios, gerar docilidade e produzir conformidade. Ao final dessa fase são escolhidos os conscritos julgados aptos à incorporação, os quais assinam um Termo de Responsabilidade e Compromisso, no qual se comprometem a acessar a página eletrônica do Sistema Serviço Militar ou a comparecer a uma JSM para verificar a sua situação perante o Serviço Militar. Todo esse processo não apenas identifica os jovens aptos para o SMIO, mas os molda, na medida em que alguns são incorporando em detrimento de outros, muito em função de critérios que refletem valorações morais, sociais e políticas do Estado, configurando-se, assim, poder em saber e saber em controle.

Aqueles que, de acordo com os testes aplicados, não forem considerados aptos para o SMIO, são dispensados das obrigações para com esse último e podem requerer o Certificado de Dispensa de Incorporação (CDI). Vale ressaltar que esse documento somente poderá ser acessado pelo jovem após o pagamento de taxa, assinatura pelo órgão do serviço militar responsável e a participação em uma cerimônia cívica, o juramento à Bandeira, a qual detalharei mais adiante.

### **2.3.3 Designação**

Nessa fase, os conscritos são incluídos no excesso do contingente ou designados para incorporação. Tal fase é processada pelo SERMILMOB, o qual distribui os conscritos considerados aptos na seleção geral. Os parâmetros para essa distribuição são inseridos no sistema pelas RM em concordância com os DN e SEREP e levam em consideração os quadros de efetivo a preencher, advindos das vagas abertas pelo licenciamento dos incorporados (BRASIL, 1966). Vale notar que os convocados para essa fase já vêm da seleção geral com uma indicação, inserida no sistema, de qualificação profissional a ser direcionada pelas necessidades da Unidade Militar para qual foi designado.

Na designação, os conscritos tomam conhecimento dessa distribuição, por meio de consulta ao sítio eletrônico do alistamento militar ou presencialmente em uma junta, onde sabem se foram designados à incorporação às FA ou incluídos no excesso de contingente. Os primeiros deverão se apresentar em uma OM, atendendo às necessidades das FA; os segundos poderão requerer o CDI cumprindo as exigências já listadas na fase anterior.

O convocado designado que não se apresentar na OM no prazo indicado ou que, mesmo se apresentando, ausentar-se antes do ato oficial de incorporação, ficará na condição de insubmissão, considerada crime pelo O artigo 183 do Código Penal Militar (CPM): “Deixar de apresentar-se o convocado à incorporação, dentro do prazo que lhe foi marcado, ou, apresentando-se, ausentar-se antes do ato oficial de incorporação: Pena – impedimento, de três meses a um ano.”<sup>32</sup>

A insubmissão demonstra, de certo modo, uma recusa, resistência e tentativa de escapar ao poder estatal, de uma lógica de administração da vida via militarização. Portanto, a recusa à incorporação, criminalizada como insubmissão, revela a máxima de Foucault (1988, p.99): “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade na relação de poder”. Aponta-se também para sentidos diferenciados de vivências da cidadania, evidenciando que nem toda vida pode ou deseja ser capturada pelos dispositivos de poder estatais.

Merece ser destacado que, aproximadamente 1/3 dos jovens que participaram da seleção geral são convocados para essa fase, medida chamada de majoração, a qual visa “atender as substituições necessárias em virtude da inadequação o identificadas na Seleção” (Brasil, 1964).

#### **2.3.4 Seleção complementar**

O conscrito que for declarado apto em todas as seleções anteriores deverá participar da Seleção Complementar na Organização Militar em que fora designado. Nessa fase os convocados designados à incorporação são submetidos a uma nova seleção, na qual algumas atividades realizadas anteriormente são repetidas de modo mais detalhado (entrevista, exame médico e odontológico), com vistas a confirmar as informações registradas no SERMILMO para atender às peculiaridades das OM para as quais foram designados os convocados.

---

<sup>32</sup>Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del1001.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del1001.htm). Acesso em 23 Fev. 2025.

Ademais, exames médicos complementares, provas físicas e outras verificações poderão ser realizadas, se julgados pertinentes para a melhor escolha dos conscritos nessa etapa do processo seletivo.

Logo, a seleção complementar, ao repetir e aprofundar atividades realizadas na seleção geral atua como um segundo filtro classificatório, confirmando, corrigindo ou excluindo aspectos que vão desde aptidão física ou técnica, a traços comportamentais, morais e subjetivos, considerados ideais para a função militar. Funcionando, assim, numa espécie de “exame do exame”.

A realização dessa fase é de responsabilidade de cada força e ocorre, aproximadamente, 1 mês antes da incorporação. Todo esse processo seletivo busca possibilitar que seja incorporada no SMIO um quantitativo de jovens que, dentro de suas aptidões pessoais e dos critérios estabelecidos pelas FA, mostra-se mais apta e disponível para atender aos requisitos da atividade militar. Em média, 20 a 30% dos convocados que atingem essa fase são dispensados, não sendo incorporados.

### **2.3.5 Incorporação**

Essa etapa consoma o processo de seleção e exclusão operado nas fases anteriores (alistamento, seleção geral, designação, seleção complementar) e marca o ponto culminante do processo de recrutamento militar em que o convocado designado, após ter sido aprovado em todas as fases anteriores, é incluído em uma Organização Militar da Ativa (OMA) das Forças Armadas para prestação do SMIO. Esse último terá a duração normal de 12 (doze) meses, podendo ser reduzido em dois meses ou dilatado em até seis meses (BRASIL, 1964). Durante a incorporação, o jovem é formalmente absorvido pela máquina militar. Sua vida cotidiana, tempo, movimentos e conduta passam a ser rigidamente regulados. Vale observar que os dispensados nas fases anteriores poderão receber o CDI, cumprindo as exigências impostas, dentre elas a participação em uma cerimônia cívica de juramento à bandeira nacional.

### **2.3.6 Cerimônia de entrega de Certificado de Dispensa de Incorporação**

Realizada comumente pelas JSM e presidida por seu secretário, a cerimônia de entrega do CDI constitui-se em um evento cívico que marca a dispensa do SMIO. Nessa ocasião, jovens vestindo camiseta branca, calça jeans e calçando tênis chegam à junta ao som de hinos militares

e em formatura são informados de suas obrigações com o SM, sobretudo a necessidade de sua apresentação imediata em caso de convocação, a forma de ingresso na carreira militar e a data e o modo em que podem acessar o CDI.

Entretanto, ainda que dispensados do SMIO, os jovens prestam um juramento à bandeira brasileira, como forma de demonstração de seu compromisso com a defesa da nação. Esse momento é precedido de um pequeno treinamento para a formatura e para o deslocamento da bandeira nacional. Após o qual os dispensados devem levantar “energicamente, o braço direito, bem distendido, na horizontal, a frente do corpo, mão aberta com a palma voltada para baixo” (Brasil, 2019a, p.74), repetindo após um locutor o seguinte compromisso:

Dispensado da prestação do Serviço Militar inicial, por força de disposições legais e consciente dos deveres que a Constituição impõe a todos os brasileiros, para com a defesa nacional, prometo estar sempre pronto a cumprir com as minhas obrigações militares, inclusive a de atender a convocações de emergência e, na esfera das minhas atribuições, a dedicar-me inteiramente aos interesses da Pátria, cuja honra, integridade e instituições defenderei, com o sacrifício da própria vida. (Brasil, 1966, grifo nosso)

Ao fim do compromisso, os dispensados em posição de sentido, cantam o hino nacional seguido por uma exaltação, por parte de quem preside a cerimônia, acerca do seu significado: patriotismo, civismo e dever são palavras evocadas nesse momento. Interessante notar que tal compromisso, se por um lado representa o fim de um ciclo de obrigações para com o SM; por outro, o mesmo, com seus devidos ajustes, é também realizado por militares ao concluir os cursos de formação, marcando o início de sua trajetória na vida militar. Nessa ocasião, os militares das FA na presença da tropa formada jura, perante o estandarte nacional, prestar “compromisso de honra, no qual afirmará a sua aceitação consciente das obrigações e dos deveres militares e manifestará a sua firme disposição de bem cumpri-los.” (Brasil, 1980, p.10).

Incorporando-me ao Exército Brasileiro, prometo cumprir rigorosamente as ordens das autoridades a que estiver subordinado, respeitar os superiores hierárquicos, tratar com afeição os irmãos de armas e com bondade os subordinados e dedicar-me inteiramente ao serviço da Pátria, cuja honra, integridade e instituições defenderei com o sacrifício da própria vida.

De toda forma, em ambas as situações, através dessa cerimônia, é firmado um dever para com a pátria e a obrigação moral de sacrificar-se em sua defesa. Trata-se, nesse sentido, de um ritual estatal de submissão pública, onde o corpo, a voz e o gesto são convocados para marcar, em ato, a entrada do indivíduo na esfera de obrigações militares, mesmo na ausência da prestação ativa do serviço.

Entendo que a cerimônia de entrega do CDI aliada com as respectivas fases que cobrem o processo do recrutamento militar com suas práticas e discursos constituem mecanismo que contribuem e operam para o poder simbólico da instituição militar, possibilitando que, de algum modo, ele se realize no campo da subjetividade de muitos jovens mesmo que dispensados do SMIO. Entendo ainda que, em todo esse processo, o SMIO atua também como uma prova de passagem, de disciplinamento e inclusão normativa ou exclusão legalizada, no caso dos dispensados. Aqueles que não se enquadram, por dispensa, objeção de consciência, condição social ou física, pertencimento étnico, dentre outros, são enquadrados em outras formas de sujeição: para receber o CDI são obrigados a participar de rituais simbólicos como o juramento à bandeira, mesmo sem prestar serviço ativo, e seus dados continuarão no SERMILMOB. No caso daqueles que cumpriram o SMIO, eles ainda estarão sujeitos por cinco anos para fins mobilização nacional.

Figura 19– Treinamento e juramento à bandeira



Fonte: Acervo da autora

Cumprido e aprovado em todas essas fases, o jovem deve se apresentar na OM pela qual foi designado para prestar o SMIO, o qual se inicia com o processo de formação do soldado. Por meio de uma ação pedagógica extremamente violenta, do ponto de vista simbólico, buscar-se-á matar o “velho homem” (Bourdieu e Passeron, 2012) e gerar um novo *habitus*, possuidor de características específicas da instituição FA, o qual foge aos padrões usuais da sociedade civil. Este processo ocorre, em termos práticos, por meio de uma série de estratégias de socialização, cujo ponto principal reside na docilização dos novos membros, de forma tal que se ajustem adequadamente ao novo espaço, tornando-se úteis à manutenção da identidade e da integridade da organização. É um rito de iniciação estatal, que inscreve no corpo do jovem, ainda que por poucos meses, a lógica da disciplina e da hierarquia.

#### 2.4 FORMAÇÃO DO SOLDADO NO EB

O serviço militar (SM) de um país é composto basicamente por dois sistemas de recrutamento: o recrutamento por conscrição, no qual todos os cidadãos são obrigados a prestação do serviço militar e o recrutamento voluntário ou profissional. Este sistema pode ser por período determinado (militar temporário) ou mediante concurso público (militar de carreira). Vale destacar que no caso brasileiro o SM incide de forma diferenciada nas três FA, dado que os efetivos da MB e da FAB são constituídos em quase sua totalidade por pessoal voluntário (profissional); já no EB, há muitos conscritos.

De um modo bastante simplificado, podemos dizer que o EB possui uma estrutura de combate e outra administrativa que dá suporte a primeira. O Serviço Militar Obrigatório (SMO), enquadra-se na estrutura de combate e é chamado de Serviço Militar Inicial Obrigatório (SMIO) no seu primeiro ano. Findado esse período, caso o jovem não deseje ser licenciado e cumprindo os requisitos à prorrogação do tempo de serviço<sup>33</sup>, poderá solicitar a postergação do seu tempo

---

<sup>33</sup>Segundo o Art. 13. da Portaria – C Ex nº 2.221, de 1º de abril de 2024, da Secretária-Geral do Exército, que aprova as Instruções Gerais para a Prorrogação do Tempo de Serviço Militar e o Licenciamento de Cabos e Soldados (EB10-IG.01.041), 2ª edição de 2024, os requisitos à prorrogação do tempo de serviço militar: “I - o interesse do Exército; II - a existência de cargo no quadro de cargos previstos (QCP) da OM; III - o requerimento do interessado; IV - ser julgado “apto” em inspeção de saúde; V - ter atingido o nível de aptidão física estabelecido na Diretriz para a Avaliação Física do Exército Brasileiro[...]; VI - ter boa conduta civil e militar, estando classificado, no mínimo, no comportamento “Bom”; VII - ter acentuado espírito militar, evidenciado pelas manifestações de disciplina, responsabilidade e dedicação ao serviço; VIII - ter comprovada capacidade de trabalho e revelar eficiência no desempenho de suas funções; e IX - ter conceito favorável do Cmt, Ch ou Dir da OM.”(Brasil,2024). Disponível em [https://www.sgex.eb.mil.br/sg8/002\\_instrucoes\\_gerais\\_reguladoras/01\\_gerais/port\\_n\\_2221\\_cmdo\\_eb\\_01abr2024.html](https://www.sgex.eb.mil.br/sg8/002_instrucoes_gerais_reguladoras/01_gerais/port_n_2221_cmdo_eb_01abr2024.html) Acesso em 27 de Fev. 2025.

por mais 12 (doze) meses, sucessivamente, limitado o tempo total a 96 (noventa e seis) meses, encerrando assim a fase obrigatória do SM e ingressando na modalidade do Serviço Militar Voluntário Combatente (SMVC). Merece ser esclarecido que engajamento é a primeira prorrogação voluntária do tempo do SM; já o reengajamento é a prorrogação voluntária do tempo de serviço militar das praças, uma vez terminado o engajamento.

Os cargos de cabo e soldado das OM do EB são distribuídos entre o efetivo variável (EV), os recrutas, e o núcleo base (NB), entre as praças engajadas, reengajadas e estabilizadas em proporção determinada pelo Estado-Maior do Exército (EME). Vale destacar que o efetivo de cabos e soldados da ativa autorizado, por decreto presidencial, para 2025 foi de 136.318, dos quais 28.138 seriam cabos e 108.180 soldados. (Brasil, 2025).<sup>34</sup>

No caso do Exército, os jovens alistados que forem selecionados para o SMIO e SMVC poderão ocupar cargos destinados a soldados, cabos e 3º sargentos, respectivamente. Para tal, deverão passar para um processo de formação que, para além de um treinamento técnico, constitui uma tecnologia estatal de produção de corpos e subjetividades. Castro (2004) descreve a formação militar como um "ritual de passagem" voltado para a construção do "espírito militar". Tal construção consiste no processo, experimentado pelos neófitos no ofício das armas, de socialização profissional "durante o qual deve aprender os valores, atitudes e comportamentos apropriados à vida militar". (2004, p. 15). Esse ritual funda uma distinção ontológica entre militares e civis (os "paisanos"), promovendo um corte simbólico entre o mundo exterior e o universo da caserna.

Segundo o Programa de Instrução Militar -PIN (Brasil, 2023b), editado pelo Comando Operações Terrestres (COTER) para regular as atividades de preparo da Força Terrestre, a formação individual dos cabos e soldados do EB é realizada prioritariamente por ocasião do SMIO. O PIN aplicado aos recrutas incorporados é dividido em duas fases: Instrução Individual Básica (IIB) e Instrução Individual de Qualificação (IIQ). A IIB forma o reservista de 2ª categoria, ou seja, o combatente que recebeu o mínimo de instrução para o desempenho de funções básicas militares; e a IIQ o de 1ª categoria, isto é, o militar habilitado ao desempenho de funções das qualificações ou especializações militares.

---

<sup>34</sup> Decreto presidencial, n° 12.364, de 17 de janeiro de 2025 que distribui o efetivo de oficiais e praças da ativa do Exército em tempo de paz para 2025. Disponível em <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=12364&ano=2025&ato=ea9cXVU1UNZpWT1f9>. Acesso em 02 mar. 2025.

### 2.4.1 Instrução Individual Básica

A IIB é a primeira fase de instrução do SMIO e inicia-se imediatamente após a incorporação do novo contingente. Pela IIB, os soldados serão iniciados nos seguintes aspectos da vida militar: valores, hábitos, padrões de procedimentos, conhecimentos básicos indispensáveis ao soldado, execução de técnicas e táticas individuais de combate, ordem unida (execução de marchas, formaturas., etc) e desenvolvimento de capacidade física. Tal iniciação visa “habilitar os recrutas ao desempenho de todas as atividades básicas de um soldado qualquer que seja a Qualificação Militar (QM)” (Brasil, 2019c, p.01) <sup>35</sup>. Trata-se de um processo pedagógico-militar que combina a formação física com adestramento moral e simbólico. A IIB ocorre em 09 (nove) semanas, das quais as duas primeiras em regime de internato. Ao longo desse tempo, são ministradas em período diurno e, às vezes noturno, 26 matérias, consideradas fundamentais à formação do soldado. Todos os militares ao ingressarem no EB passam por algum tipo de IIA, requisito para IIQ. Ao observar a carga horária de cada matéria ministrada, nota-se que treinamento físico militar, técnicas especiais (percorrer pistas de obstáculos, transposição de cursos d'água, sobrevivência, obter fogo etc.), ordem unida e armamento, munição e tiro são as matérias com o maior número de horas, ou seja, conteúdos que trabalham num aprendizado técnico pelo corpo. O que me faz também lembrar um jargão que escuto sempre junto aos meus interlocutores militares do EB “para ser milico deve-se fazer bem três coisas: marchar, atirar e correr”. O quadro 4 detalha as matérias ministradas com suas respectivas cargas horárias sugeridas e o período.

Além dos conteúdos voltados à operacionalidade, encontramos também aqueles destinados à interiorização da obediência e da deferência, a exemplo de Boas maneiras e conduta militar e Educação moral e cívica. Portanto, essa pedagogia do corpo não é neutra: ela visa construir um tipo de sujeito separado do “comum”, dotado de um ethos marcadamente institucional, reconhecível pela disciplina, postura e vocabulário. O que inclui uma maneira de andar, falar, vestir, cortar ou apresentar o cabelo, e, se dirigir a outras pessoas.

---

<sup>35</sup>“Art. 183. Deixar de apresentar-se o convocado à incorporação, dentro do prazo que lhe foi marcado, ou, apresentando-se, ausentar-se antes do ato oficial de incorporação: Pena – impedimento, de três meses a um ano.” Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del1001.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del1001.htm). Acesso em 23 Fev. 2025

Quadro 4 – Matérias e Propostas de Distribuição de Tempo para Instrução Individual Básica

<b>Matéria</b>	<b>Diurno</b>	<b>Noturno</b>	<b>Total</b>
Armamento, munição e tiro	32	8	40
Boas maneiras e conduta militar	4		4
Camuflagem	4		4
Combate corpo a corpo	6		6
Comunicações	8		8
Conduta em combate	13		13
Conhecimentos diversos	8	4	12
Defesa antiaérea e anticarro	4		4
Defesa do aquartelamento	4		4
Educação moral e cívica		8	8
Fardamento	2		2
Hierarquia e disciplina militar		4	4
Higiene e primeiros socorros	8		8
Inteligência e contrainteligência militar	4		4
Instrução de pronto operacional	2		2
Justiça e disciplina	4		4
Marchas e estacionamentos	10		10
Ordem unida	20		20
Observação e orientação	14	8	22
Prevenção de acidentes	4		4
Prevenção de combate a incêndio	4		4

Serviços internos e externos	8		8
Técnicas especiais	24	4	28
Treinamento físico militar	58		58
Utilização de terreno	8	4	12

Fonte: Programa-Padrão de Instrução Individual Básica (EB70-PP-11.011), do Comado de Operações Terrestres, 2ª edição, 2019 (adaptado pela autora).

O ápice do período de IIB é o campo básico de instrução dos recrutas, voltada à aplicação prática de conhecimentos adquiridos durante a fase de IIB. Ele ocorre depois do recruta completar o período de internato e de receber as instruções fundamentais para operar em terreno. Trata-se de uma fase final da formação do soldado combatente. Nessa ocasião, ele é colocado em uma situação de simulação de sobrevivência em um ambiente de selva, num cenário de combate. O campo dura entre três a cinco noites a depender da OM onde o recruta serve. Algumas organizações podem exigir um campo mais longo, já outras requererem um período mais curto. Todo esse processo visa colocar em prática as técnicas militares aprendidas ao longo da IIB.

Após a conclusão do campo básico, é realizada a formatura em uma cerimônia de entrega da boina verde-oliva. Essa cerimônia marca o final do período básico de formação militar, na qual os soldados recebem a boina e são parabenizados pela conquista. Na maioria das situações, os soldados que mais se destacaram durante a IIA recebem a boina das mãos do comandante da unidade e o demais de familiares e amigos que são chamados a participam desse evento. Mães, pais e namoradas, comumente, são aqueles que colocam a boina na cabeça do soldado

Em seu texto “Como nasce um cavaleiro britânico” (2000), Edmund Leach demonstra como a investidura como cavaleiro é um rito de passagem classicamente estruturado: separação, liminaridade e agregação. O indivíduo é separado de sua condição anterior, passa por uma zona ambígua de transição (representada por ritos formais, juramentos, gestos codificados), e é reintegrado como um novo sujeito: o cavaleiro. Inspirada nesse texto penso que o processo descrito na formação do soldado, com seus sucessivos momentos de Instrução Individual Básica (IIB), do campo de instrução e da cerimônia de entrega da boina verde-oliva, cumpre uma função análoga de transição simbólica, guardadas as devidas mediações de contextos e situações distintas da caserna brasileira e do Palácio de Buckingham. O recruta, inicialmente um jovem convocado ao cumprimento do SMIO, é retirado do seu mundo, imerso em uma rotina regimentada e ritualizada e retorna como “soldado”, com um novo status social e moral,

validado publicamente pela instituição militar. Como Leach argumenta (2000, p. 45), “o iniciante ‘morre’ em seu status antigo e ‘renasce’ em seu novo status”. Entendo que, no caso dos soldados, essa “morte simbólica” ocorre na primeira fase de internato; já o “renascimento” é selado pelo uso do boina verde, entregue em uma cerimônia pública que incorpora familiares e superiores.

Figura 20 – Campo Básico de Instrução dos Recrutas- Exercício em terreno



Fonte: 1ª Brigada de Infantaria de Selva, Boa Vista-RR. Disponível em <https://1bdainfsl.eb.mil.br/index.php/mais-noticias/036-opera%C3%A7%C3%A3o-gorro-2022>

Figura 21– Os Soldados e irmãos Cândido e Thales do PEF de Surucucu com seu pai no dia da formatura de recebimento da boina verde-oliva.



Fonte: Acervo do soldado Cândido

#### **2.4.2 Instrução Individual de Qualificação**

Terminado o momento da IIB, inicia-se o período de Instrução Individual de Qualificação (IIQ): “fase de instrução onde o conscrito é habilitado às funções que irá desempenhar, no caso de emprego, na fração a que pertence.” (Brasil, 2023b, p. 2-1). A IIQ complementa a formação do soldado aprimorando o aprendizado obtido na IIB, habilitando os militares a condição de reservista de 1ª categoria. Os recrutas incorporados em organizações militares administrativas, em sua maioria, não realizam a IIQ, sendo considerados não qualificados.

Frisa-se que, embora a IIQ tenha matérias em comum a todas as qualificações, a maior carga horária é destinada às especificidades de cada colocação. Por exemplo, o militar que for exercer a função de infante policial receberá 120 horas de instrução comum e 168 de instrução peculiar. Essa última com as seguintes matérias: armamento, munição e tiro; combate corpo a corpo; segurança de autoridades; policiamento de trânsito, investigação policial e perícia criminal, gerenciamento de crise e negociação; fundamentos Jurídicos; patrulhamento ostensivo garantia da lei e da ordem; polícia do exército em campanha e combate em localidade<sup>36</sup>. Cada OM com sua especialidade ficará a cargo de realizar a IIQ do pessoal designado para a função.

### **2.4.3 Adestramentos básico e avançado**

Ao final período de qualificação, que gira em torno de 3 meses, inicia-se o momento dos adestramentos: básico e avançado. Embora a fase dos adestramentos tenha um caráter coletivo, é nesse momento que os soldados recém-qualificados adquirirem a experiência profissional individual no exercício prático da sua habilitação.

No adestramento básico, o soldado é preparado para trabalhar em equipe, integrando-se a uma fração, grupo variável de militares constituído por poucas pessoas. Na infantaria do EB a menor fração é um grupo de combate. Nas unidades convencionais, é composto por nove combatentes: um 3º sargento que é seu comandante, e duas esquadras com quatro combatentes cada, três soldados e um cabo.

Terminado o adestramento básico, inicia-se o avançado, realizado nas frações de diversos níveis (esquadras, turmas, grupos, pelotões, companhias, batalhões etc.). De um modo geral, esse tipo de adestramento tem como objetivo preparar os militares para operar em diferentes domínios e dimensões do combate moderno (PIM, 2023b). Para tal, capacita-se todos os escalões da unidade militar com treinamentos coletivos, cujo desempenho esperado advenha das competências individuais adquiridas nas fases anteriores – básica e de qualificação. O ciclo anual de instrução é encerrado com o exercício final realizado no adestramento avançado.

Ao final do ano de instrução, aqueles que não desejarem permanecer incorporados, são licenciados e recebem o Certificado de Reservista (de 1ª ou de 2ª categoria, respectivamente se for qualificado ou não). Os que desejarem permanecer incorporados são selecionados e, se houver previsão de vaga conforme sua qualificação, serão engajados, renovando anualmente o “contrato”, em reengajamentos sucessivos, podendo permanecer por, no máximo, 8 anos. A

---

<sup>36</sup>Programa-Padrão de Instrução de Qualificação do Cabo e do Soldado de Polícia do Exército (EB70-PP-11.031), do Comado de Operações Terrestres, Edição Experimental, 2021.

dependem da OM com suas respectivas vagas, 30 a 70% das solicitações de engajamento são atendidas.

Tal como na cerimônia de recebimento do CDI, onde os jovens dispensados recebem orientações quanto aos seus deveres para com o SM, são previstas pelo PIM (BRASIL, 2023b) atividades voltadas à desmobilização dos militares temporários, dentre esses os soldados, as quais se traduzem em palestras, realizadas antes do licenciamento desse contingente, nas quais, sobretudo, reforçam-se os deveres dos reservistas. Dessa forma, mesmo licenciados, os soldados carregam obrigações com a reserva, sendo lembrados de seus deveres cívico-militares. Operando-se, assim, um investimento da lógica disciplina de acompanhá-los ao longo de suas vidas, vigiando-os e cobrando-os.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos contributos foucaultianos e da análise da estrutura e funcionamento do SMIO, apresentadas ao longo do capítulo, busquei demonstrar que o processo de alistamento, seleção e incorporação dos jovens brasileiros às Forças Armadas não se limita a um mecanismo burocrático ou legal, mas constitui uma tecnologia de governo que se propõe a atuar sobre corpos e subjetividades, voltado à condução das condutas. Com a intenção de intervir sobre a população jovem, de direcionar trajetórias, de delimitar comportamentos aceitáveis e moldar formas de subjetividade cidadã e militarizada. Ademais, ao exigir disciplina, pontualidade, respeito à hierarquia e lealdade à pátria, o SMIO busca internalizar no jovem valores e condutas que extrapolam o serviço militar em si, tornando-se parte de um processo mais amplo de formação do sujeito contemporâneo, um o processo civilizador, nos termos de Elias (1994), de mudança a longo prazo na conduta e sentimentos rumo a uma direção muito específica.

A estrutura detalhada do SMIO, com suas fases de alistamento, seleção, incorporação ou dispensa, é estruturada por mecanismos disciplinares que classificam, excluem ou legitimam determinados indivíduos em detrimento de outro. A seleção baseada em critérios como escolaridade, condição física, perfil profissional e moralidade não apenas escolhe quem irá servir, mas também define quem é considerado apto a representar o ideal de cidadão/militar útil ao Estado. O SMIO, assim, produz a figura do soldado ideal e, nesse mesmo processo, a do "refratário", do "dispensado" e do "incapaz", do "insubmisso". "Temos que admitir que o poder produz saber [...] que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem a constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua [...] relações de poder." (Foucault, 1987, p.30).

A partir da organização e estrutura do SMIO apresentada, notamos que o SMIO é um sistema altamente capilarizado e informatizado, presente em quase todos os municípios do país, através das JSM, o que garante uma cobertura territorial expressiva e, portanto, uma capacidade de gestão populacional extremamente dinâmica.

Dessa forma, o SMIO pode ser situado como um dispositivo de governamentalidade no sentido foucaultiano: ele atua potencialmente como tecnologia de controle da população, buscando organizar e hierarquizar subjetividades e impor normas de conduta. Ele não apenas se volta a selecionar soldados, mas também procura produzir sujeitos.

### **CAPÍTULO 3 – TRAJETÓRIAS DE JOVENS INDÍGENAS NO RECRUTAMENTO MILITAR EM RORAIMA**

Este capítulo discute as trajetórias de jovens indígenas no processo de recrutamento militar em Roraima. Busco identificar como esses jovens experienciam, negociam e são afetados pela lógica do Serviço Militar Inicial Obrigatório (SMIO). Argumento que, por meio do SMIO, o Estado brasileiro se faz presente nas vidas de tais jovens, não apenas como estrutura normativa e burocrática, mas como força performativa que opera sobre corpos, desejos e trajetórias individuais e coletivas.

A obrigatoriedade do alistamento militar para os jovens indígenas, embora formalmente universal, tensiona os princípios constitucionais de proteção à diversidade cultural e ao direito à autodeterminação desses povos. Contudo, esse processo não se dá apenas em termos de choque ou imposição: ele pode ser compreendido como um espaço de fricção (Tsing, 2004), onde projetos estatais de disciplinamento e defesa nacional se encontram com expectativas, ansiedades e aspirações locais. Nesse encontro, emergem tanto conflitos quanto articulações inesperadas, nas quais o voluntariado, o desejo de reconhecimento e as aspirações de reconhecimento e ascensão social se entrelaçam à disciplina militar.

O capítulo também aponta como a burocracia militar, com suas etapas de alistamento, seleção geral, seleção complementar e incorporação, constitui-se como um filtro seletivo que, ao invés de neutralizar desigualdades, frequentemente as reproduz. Jovens indígenas oriundos de Terras Indígenas (TIs) enfrentam barreiras estruturais de acesso, como dificuldades de deslocamento, falta de documentação, desconhecimento da língua portuguesa ou baixa escolaridade, que os posicionam em desvantagem diante da racionalidade técnico-burocrática do recrutamento.

Entretanto, o que se observa não é apenas exclusão, mas também agências sutis. O Exército é, para muitos jovens, percebido como uma possibilidade concreta de inserção social, profissionalização e reconhecimento público. Motivações diversas para atender à convocação, como o sonho de ser militar, a tradição familiar, o desejo de uma vida melhor ou o acesso a documentos necessários para a cidadania, conformam uma gama de racionalidades que desafiam e colocam matizes ao caráter voluntariado indígena. As informações etnográficas trabalhadas nesse capítulo mostram como a decisão de servir não é só uma escolha individual, sendo também atravessada por condições materiais, pressões familiares, crenças religiosas e aspirações pessoais.

O capítulo encontra-se estruturado em três seções: na primeira, onde analiso a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas no que se refere à obrigatoriedade do serviço militar. Mostro que, embora a legislação militar e a Constituição não prevejam exceções específicas para indígenas, a Carta Magna de 1988 garante o respeito às tradições, culturas e formas de organização social desses povos, o que coloca em tensão a obrigatoriedade do alistamento e da prestação do serviço. A análise demonstra que, na prática, portarias do Ministério da Defesa e do Exército têm introduzido o princípio da voluntariedade como critério para a incorporação de jovens indígenas, ainda que isso não esteja formalmente previsto em lei. Essa situação gera um vácuo jurídico, no qual a voluntariedade é reconhecida apenas de modo administrativo, não constitucional, o que expõe a fragilidade da proteção legal desses sujeitos. Argumento que o alistamento continua obrigatório mesmo para quem não pretende servir, o que vincula a identidade cívica indígena à lógica estatal de documentação e controle.

Na segunda seção, examino as motivações, trajetórias e dilemas que atravessam o processo de recrutamento do SMIO de jovens indígenas em Roraima. Mostro que embora o SMIO seja formalmente universal, na prática, ele é profundamente moldado por desigualdades sociais, distâncias territoriais e condições institucionais que configuram modos específicos de relação dos indígenas com o Estado. As informações etnográficas trazidas na seção indicam que o alistamento mobiliza uma pluralidade de sentidos e afetos: tradição familiar, sonho de ser militar, desejo de estabilidade, busca por oportunidades profissionais, pressões de parentes e, em alguns casos, simples acaso ou medo. Muitos jovens se alistam não por dever cívico, mas pela expectativa de “fazer a vida”, obter renda, sustentar a casa ou conquistar reconhecimento na comunidade. Em outros casos, a decisão surge de um cálculo pragmático: regularizar documentos, garantir acesso a trabalho formal ou estudar. Por meio desses relatos, identifico que o SMIO constitui um campo de negociação, no qual se entrecruzam aspirações e obrigações.

Na terceira seção analiso o percurso dos jovens indígenas no SMIO em Roraima, desde o alistamento até a adaptação à rotina militar. As dificuldades enfrentadas pelos jovens, deslocamentos longos, barreiras linguísticas, falta de documentação, evidenciam que os critérios universais de aptidão e mérito se chocam com realidades locais. O processo de seleção transforma-se, assim, em um dispositivo de classificação e exclusão, onde o corpo indígena é avaliado e disciplinado segundo padrões militares. No entanto, a seção também destaca as formas de agência e ressignificação dos indígenas nesse contexto. Durante a adaptação à vida militar, o “respeito” emerge como categoria central: ele sintetiza a aprendizagem disciplinar e

moral promovida pela instituição e, ao mesmo tempo, conecta-se a valores já existentes nas comunidades, como obediência aos mais velhos.

### 3.1 O SERVIÇO MILITAR INICIAL OBRIGATÓRIO PARA INDÍGENAS

A Lei do Serviço Militar e seu regulamento não estabelecem exceção explícita à obrigatoriedade do SMIO para brasileiros indígenas. Do ponto de vista formal, portanto, o indígena estaria obrigado como qualquer outro cidadão do sexo masculino a prestar o serviço militar. Entretanto, a Constituição Federal de 1988, lei maior do país, conferiu um tratamento especial aos povos indígenas, amparando seu direito à organização social e à preservação de costumes, crenças e tradições. Estabelecendo um estatuto de proteção à organização social e às culturas indígenas, as quais devem ser amplamente protegidas pelos órgãos estatais.

Nesse sentido, há o entendimento de que impor aos jovens indígenas uma obrigação estranha à sua tradição e cultura, como o cumprimento do SMIO, pode constituir uma ameaça à preservação da identidade desses grupos que a Constituição busca proteger, podendo resvalar numa forma daquilo que já foi compreendido como assimilação ou integração forçada. Submeter o indígena ao SMIO implica retirá-lo de seu contexto territorial e comunitário, muitas vezes por um ano, impondo-lhe códigos disciplinares, linguísticos e simbólicos de uma instituição historicamente ligada à um esforço de homogeneização cultural (Silva e Santos, 2024). Partindo dessa compreensão, o jovem indígena teria o direito de decidir de acordo com sua própria autonomia. E nesse caso, a entrada nas FA à prestação do SMIO dependeria de seu livre arbítrio.

Todavia, ao analisamos o arcabouço normativo que rege o SMIO, constatamos que não há previsibilidade de isenção de jovens indígenas do sexo masculino ou feminino para o cumprimento do SMIO. Ao contrário, há uma previsão no item 3.2.11 do PGC-2025 de que

São aplicáveis aos indígenas integrados, reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, nos termos do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro 1973) e da resolução nº 23.274, de 1º de junho de 2010, do Tribunal Superior Eleitoral, as obrigações impostas para o alistamento militar. (Brasil, 2023c, p.08)

Contudo, tal perspectiva encontra-se em desacordo com as reivindicações do movimento indígena e do entendimento do próprio estado brasileiro, o qual adotou no questionário do censo de 2022 a autodeclaração, ou seja, é indígena aquele que se reconheça como tal e/ou é identificado por seu grupo étnico, independentemente do nível de integração à comunidade nacional, sendo regido por seus costumes e tradições, sem a necessidade de comprovação externa, como documentos ou registros oficiais. Esse conceito se baseia no direito à

autodeterminação, que é reconhecido por diversas convenções internacionais, como a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e pela Constituição Brasileira.

Vale observar que com a posse do governo Lula (2023) tem se presenciado no interior do EB um movimento, partindo do alto comando da instituição, que se propõe a introduzir um conjunto de medidas que visam estabelecer uma nova forma de relacionamento dos militares no contato com comunidades indígenas, notadamente durante operações em seu território. A portaria Nº 946 do Estado Maior da Exército, de 16 de janeiro de 2023, que aprova a Diretriz para o Relacionamento do Exército Brasileiro com as comunidades indígenas é expressão desse movimento. Importante notar que tal documento revogou a portaria Nº 020, de 02 de abril de 2003, que versava sobre esse mesmo assunto. Ou seja, foram necessários 20 anos e a volta de um governo com uma agenda nitidamente compromissada com os direitos dos povos indígenas para que a força terrestre revisasse e propusesse modificações em seu documento voltado a: “Orientar as atividades a serem desenvolvidas e os procedimentos a serem adotados pelo Exército Brasileiro (EB) no relacionamento com as comunidades indígenas.” (Brasil, 2023d).

Vale ainda observar que, a despeito de não haver amparo nas normas hierarquicamente superiores, portarias do MD do EB vêm sendo utilizadas para fins de liberação do jovem indígena da obrigatoriedade do SMIO. A de nº 983 do DPE/SPEAI/MD, de 17 de outubro de 2003, que aprova a diretriz para o relacionamento das Forças Armadas com as comunidades indígenas estabelece que

Quando da elaboração do Plano Geral de Convocação e das diretrizes e normas gerais relativas ao serviço militar, considerar para a seleção para o serviço militar inicial, [...], a priorização da incorporação de jovens oriundos das comunidades indígenas, **desde que voluntários** e aprovados no processo de seleção. (Brasil, 2003, grifo nosso).<sup>37</sup>

Já a do EB de nº 946, de 16 de janeiro de 2023, que aprova a diretriz para o relacionamento do Exército Brasileiro (EB) com as comunidades indígenas preconiza: “Quando da seleção para o serviço militar inicial, atentar para a relevância da incorporação de jovens oriundos das comunidades indígenas, “desde que voluntários e aprovados no processo de seleção.” (Brasil, 2023d grifo nosso). Isso implica em não admissão obrigatória no SMIO, para o jovem indígena.

---

<sup>37</sup> Interessante notar que o PGC para 2026, em seu item 8.5, já orienta: “No tocante à prestação do Serviço Militar por indígenas, os OSM deverão obedecer à Portaria no 983/DPE/SPEAI/MD, de 17 de outubro de 2003, que aprova a diretriz para o relacionamento das Forças Armadas com as comunidades indígenas.” (Brasil, 2024d, p.15).

Nesse sentido, portarias infralegais introduzem a noção de voluntariedade na incorporação de indígenas. Contudo, conforme apontado por Silva e Santos (2024), tal situação ocasiona um vácuo no âmbito legal, gerador de insegurança jurídica. A regulamentação infralegal contraria a legislação vigente, sendo, portanto, formalmente ilegal, ainda que substancialmente compatível com os princípios constitucionais da diversidade cultural e do respeito às tradições indígenas. Logo, a necessidade da adoção de um claro marco legal que reconheça expressamente a facultatividade do SMIO para jovens indígenas.

Todavia, ainda que não voluntário, o indígena tem o dever de se alistar como o jovem não indígena para obter o CDI, sem o qual estará impedido de acessar inúmeros direitos civis. Isso demonstra a força performativa do Estado por meio dos seus documentos, através dos quais uma identidade legal e cívica é criada, confirmada e condicionada pelo registro no SMIO. Tal fato sugere ainda ser o Estado não uma estrutura unívoca, mas como um complexo de práticas e performances simbólicas que constroem a realidade social também por meio de papéis, protocolos e fé pública (Pinto, 2014).

Caso o jovem indígena não seja dispensado na fase do alistamento, será no momento da seleção geral quando, na ocasião da entrevista, lhe for perguntado se é voluntário ou não para servir. Tal entendimento é o que vem imperando junto às comissões de seleção do Comando Militar da Amazônia (CMA), conforme informado por meus interlocutores militares, ainda que em anos anteriores tenha incorporado jovens indígenas não voluntários. Essas ocasiões, ainda que não frequentes, ocorriam quando o processo seletivo não conseguia eleger o número de candidatos qualificado para SMIO ou quando o jovem possuía uma especialidade demandada por uma unidade militar. Havia ainda a situação de não preenchimento do efetivo desejável para compor as vagas das OM. Nesse caso, elas eram completadas com os aptos ao serviço militar, mas que não se voluntariaram para tal.

Uma pesquisa recente realizada por Franchi, Pinheiro e Sant'ana Junior (2023) identificou a presença de 1193 soldados indígenas de 31 etnias servindo em Organizações Militares no âmbito do Comando Militar da Amazônia (CMA). Dados mais recentes levantados pelo CMA em 2024 indicavam que do efetivo de 1.502 cabos e soldados daquele Comando, 1.132 era indígena, ou seja, 75,36% dos militares desse contingente, os quais em quase sua totalidade são voluntários, segundo informações do CMA.

A realidade demonstra que de há muito a obrigatoriedade não é regra absoluta nem para o jovem indígena ou não indígena, pois as Forças não absorvem todos aqueles que integram a classe destinada à incorporação. É comum que o número de voluntários seja superior aos

incorporados. Segundo fontes do Portal Brasileiro de Dados Abertos, no ano de 2024, 1.271.630 jovens submeteram-se ao alistamento militar, dos quais apenas 82.717 foram incorporados, ou seja, dos alistados apenas um percentual de 6,5% foi convocado à incorporação.

O baixo percentual se repete numa série histórica dos últimos 05 anos, conforme detalhado na Tabela 1.

Tabela 1- Alistados e Incorporado no Serviço Militar (2019-2023)

<b>Ano</b>	<b>Alistados</b>	<b>Incorporados</b>	<b>% Incorporados</b>
2019	1.575.079	80.464	5,10
2020	1.406.818	72.880	5,18
2021	1.410.506	77.491	5,49
2022	1.894.012	77.932	4,11
2023	1.459.546	86.017	5,89

Fonte: Portal Brasileiro de Dados Abertos (elaborado pela autora)

No caso específico do Estado de Roraima, o percentual de incorporados, ainda que reduzido frente ao número de alistados, é bem maior do que o nacional, conforme exposto na tabela 1. Segundo informações do PRM de RR cerca de 92% dos alistados passa pela seleção geral, dos quais muitos indígenas, os quais em sua grande maioria são voluntários para servir (60 a 65%). Dados da JSM de Boa Vista apontavam no período de 01/07/2023 a 30/06/2024 o número de 3.677 alistados que iriam passar pelas 5 fases do processo de recrutamento militar para prestação do SMIO nas FA no ano de 2025.

Porém, ainda que impere o caráter voluntariado face ao baixo percentual de incorporados, a obrigatoriedade do alistamento e do cumprimento das demais etapas da convocação permanecem com vistas a evitar a situação de débito com o SM, a qual implicará em sanções que comprometerão, sobretudo, a vida laboral e educacional do jovem até sua fase adulta (45

anos), a exemplo do impedimento de obter carteira profissional, inscrever-se em concurso público e prestar exame ou matricular-se em qualquer estabelecimento de ensino, conforme já discutido anteriormente.

Tabela 2- Alistados e Incorporado no Serviço Militar do Estado de Roraima (2019-2024)

<b>Ano</b>	<b>Alistados</b>	<b>Incorporados</b>	<b>% Incorporados</b>
2019	3.469	792	22,83
2020	3.049	645	21,15
2021	3.748	650	17,34
2022	3.269	749	22,91
2023	3.148	573	18,20
2024	3.178	589	18,53

Fonte: Posto de Recrutamento Militar de Roraima (elaborado pela autora)

Em torno dessa questão vale ainda observar que pesquisa realizada em 2021 entre jovens de 16 a 26 anos brasileiros e que nunca serviram nas FA, intitulada “*Dataset on the perceptions of Brazilian youth toward a military career post-Covid-19*”, executada pela Universidade de Oxford em parceria com as universidades federais de Minas Gerais (UFMG), São Carlos (UFSCar), Pernambuco (UFPE) e Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), indicou que 43,9% desses jovens se declararam propensos a buscar a carreira militar. Entre os homens, o percentual dos interessados no ingresso às Forças Armadas era 50,5% e mulheres de 44,9%. Dentre as motivações, o estudo mostrou que os jovens intencionam procurar a carreira das armas, notadamente, pela falta de perspectiva econômica e identificarem nessa profissão caminho para fugir da pobreza, garantir o próprio sustento, ter um emprego vitalício e uma renda própria.

Os resultados apontaram que a propensão a seguir carreira nas FA é maior em comparação com aquela para ingressar na Polícia Militar (PM) para todos os grupos demográficos. Em se tratando dos jovens indígenas entrevistados, 61,5% mostraram-se inclinados às FA e 50% à PM. Nesse caso, houve jovens que declararam ter interesse em ambas as instituições. Os dados

também indicaram que os moradores das regiões com menor desenvolvimento econômico do país, ou seja, Norte e Nordeste, apresentam maior propensão a ingressar em ambas as carreiras.

Embora muitos jovens alimentem a expectativa de que o SMIO possa representar uma porta de entrada para a carreira nas FA, na prática essa não é a realidade. O SMIO possui duração legal de apenas um ano, com possibilidade de prorrogação voluntária por até sete anos. Mesmo assim, ao final desse período, o conscrito é licenciado e passa a compor a reserva, não havendo vínculo com a carreira militar. A continuidade no serviço ativo, após o primeiro ano, depende do engajamento, modalidades muito disputadas devido às vantagens econômicas e profissionais em comparação aos ganhos de um soldado recruta. No entanto, o número de vagas para engajamento é limitado e condicionado às necessidades de cada unidade militar e ao desempenho e qualificação do próprio soldado durante o período de prestação do serviço. Assim, embora a maioria aspire permanecer, apenas uma minoria consegue engajar-se, enquanto os demais, findo o primeiro ano, são licenciados, passando a compor a reserva da FA

Tomando como exemplo um soldado recruta de Roraima, seu soldo correspondia, em janeiro de 2025, R\$ 1.078,00, acrescido da gratificação de localidade especial de 20%, passando a receber R\$ 1.293. Caso o militar se voluntarie para engajar e seja aceito, seu o soldo será de R\$1.765,00, somados os adicionais e a gratificação de localidade especial e subtraindo os descontos obrigatórios, sua remuneração mensal passará a ser de aproximadamente R\$2.303,33 (CPEX, 2025). Trata-se de um valor salarial maior do que a média recebida pelos trabalhadores da região Norte, a qual correspondia no primeiro trimestre de 2023 R\$ 2.224<sup>38</sup>.

Dada a escassez de políticas públicas voltadas para juventude no Brasil e, em se tratando especificamente dos jovens do sexo masculino, o SMIO, apesar de temporário, expressa-se em alternativa à inserção em uma atividade remunerada formal para jovens. Como indicado por dados do Atlas da Juventude de 2021, mormente o número total de jovens (15 a 29 anos) no Brasil seja algo em torno de 50 milhões de pessoas, representando um quarto da população, pesquisa aponta (Barão e Gama, 2022), que desde que foi sancionado o Estatuto da Juventude, em 2013, apenas 385 iniciativas do Governo Federal foram voltadas para este grupo. Esse fato é agravado nos anos de 2020 e 2021 quando assistimos a uma queda substancial no número de iniciativas nessa área e no investimento em políticas de juventude.

---

<sup>38</sup> Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD contínua) para o primeiro trimestre de 2023 indicaram ser o Centro-Oeste a região com a maior renda média dos trabalhadores, R\$ 3.347; a região Norte é de R\$ 2.224; a Sul, R\$ 3.136; já a Sudeste, é de R\$ 3.251. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/17270-pnad-continua.html>. Acesso em 08 de dezembro de 2023.

## 3.2 EXPERIÊNCIAS DOS JOVENS INDÍGENAS NA CONVOCAÇÃO E FASES DO RECRUTAMENTO MILITAR

O SMIO, embora formalmente regido por um ideal de universalidade, revela-se, na prática, profundamente condicionado por dinâmicas sociais, territoriais e institucionais que afetam de modo particular os jovens indígenas, as quais serão mais bem exploradas e entendidas a partir da vivência desses jovens nos processos que envolvem a convocação e fases do recrutamento militar.

### 3.2.1 Da convocação

A grande maioria dos jovens indígenas com quem conversei, quando convocados, vivia em sua comunidade com a família em TI ou estava residindo em município próximo a ela. Poucos moravam em Boa Vista nessa ocasião. Aqueles que residiam na capital ao completar 18 anos, haviam feito esse movimento para cursar o ensino médio, fazer um curso de nível superior e/ou buscar melhores oportunidades profissionais e de vida. A maior parte deles, tinha o ensino médio finalizado ou em vias de conclusão na ocasião da convocação, realizado na própria comunidade ou em cidade circunvizinha a ela. Trabalhava em empregos temporários, “fazia bicos”, estava estudando para o ingressar na universidade ou auxiliava a família no roçado. Muitos ainda possuíam curso ou algum tipo de profissionalização, sendo auxiliar de enfermagem, informática e bombeiro hidráulico, aqueles mais comuns. Tinham, portanto, o nível de escolaridade desejada pelo EB, ensino médio e algum tipo de profissionalização que poderia ser utilizada nas OM da força.

De um modo geral, os jovens indígenas quando convocados à prestação do SMIO ao completar 18 anos respondem ao chamado de várias maneiras: alistando-se imediatamente a convocação; não alistando-se; ou assim o fazendo em momento posterior para explorar as oportunidades abertas pelo SMIO e/ou quando necessitam dos documentos comprobatórios de quitação com o SM. Tais formas de respostas comportam várias gradações, as quais podem ser mais bem visualizadas em casos concretos.

Identifiquei as seguintes situações quando da convocação desses jovens à prestação do SMOI: aqueles que atenderam rapidamente a convocação, dada a tradição de servir em sua comunidade e família, assim como o sonho de ser militar; jovens que estavam com uma proposta ou busca de um emprego formal, bem como intencionavam ingressar num curso de

nível superior necessitando para tal dos documentos que comprovassem sua quitação com o SM; os que não queriam servir, mas cederam a pressões de familiares, alistando-se; aqueles que estavam trabalhando em empregos temporários e/ou precários, ou estavam sem trabalho algum e que viram no SMIO uma oportunidade de mudança de vida; jovens que não estavam certos de servir, mas se voluntariaram, respondendo a convocação, colocando o destino de sua incorporação na sorte ou numa decisão divina. Em algumas dessas situações muitos desses segmentos ficaram alguns anos na situação de refratários.

### **3.2.2 Tradição e sonho**

Tallys, filho de mãe macuxi e pai branco, é da Terra Indígena São Marcos (TISM), localizada ao norte de Roraima e distante, aproximadamente, 25 km do município de Pacaraima e 195 km de Boa Vista. Concluiu o ensino médio em Pacaraima com 17 anos e havia feito alguns cursos de informática. Ajudava a família na roça quando completou 18 anos: “plantava macaxeira, abóbora, mamão... Meus pais vivem lá e plantam roça”. Para ele, servir sempre foi sua primeira opção, dado ser uma tradição de muitos jovens da família, da comunidade e do próprio município. Então quando convocado, alistou-se: “já tava claro na minha cabeça que assim que eu fizesse 18 anos eu iria me alistar, sabe? Eu via muita gente servindo, muita gente da minha família também, então isso já passava pela minha cabeça há muito tempo”. A tradição familiar de servir também foi mencionado por Edson, indígena macuxi, da comunidade Boca da Moça, da TISM. Quando fez 18 anos já havia concluído o ensino médio e um curso de informática. Não estava com um trabalho fixo na época, fazia alguns serviços episódicos e ajudava a família no roçado. “muita gente aqui serve, é muito comum, entende? Então, é assim meio que normal um jovem ir para o quartel quando faz 18 anos. E eu fui também como muita gente da minha família e daqui mesmo”.

No caso de Joabe, indígena de pai macuxi e mãe wapichana, da comunidade Nova Esperança também da TISM, era falante das duas línguas, ensinadas, sobretudo, por sua avó materna. Havia concluído o ensino médio quando fez 18 anos, mas não tinha cursos profissionalizantes. Alistou-se assim que completou a idade porque queria servir, motivado pela imagem dos militares que comumente via transitando na cidade e, em algumas situações, perto da sua comunidade por ocasião de exercícios de Reconhecimento de Fronteira (REFRON) e na TV: “é bonito de ver, né?! Achava bacana ver passar os soldados todos fardados desde pequeno. Então, quando tive a idade nem pensei em não me alistar. Era assim meio que um sonho,

entende?”. Servir também era um sonho para Gênese, da etnia wapichana, da TI Tabalascada. TI localizada no município de Cantá, na região centro-leste do Estado, distando cerca de 25 km de Boa Vista. Gênese havia concluído o ensino médio e alguns cursos de programação digital e audiovisual quando se alistou com 18 anos, motivado pelo sonho de ser militar: “é um sonho de todos os jovens, né? E eu percebi, assim, que era um sonho meu entrar. E logo me alistei. Eu via o pessoal do quartel e queria ficar e fiquei.” Sonho também foi o que mobilizou José, macuxi da comunidade de Camará no município de Normandia, na resposta à convocação, mesmo sem ter uma tradição familiar de servir. Estava no segundo ano do ensino médio e trabalhava de ajudante de pedreiro com o pai: “Sempre quis ser soldado, meu sonho desde menininho. Porque eu achava o Exército de farda muito lindo, servir a pátria, muito lindo! Não tive nenhum parente militar”. Esse sonho também é alimentado por muitas famílias indígenas, sobretudo, pelas mães que veem no SMIO uma possibilidade de prestígios e ascensão social para os filhos que conseguem incorporar. “minha mãe achava o Exército o máximo. Sonhava com isso. Achava que eu ia ser mais respeitado na comunidade se entrasse. Que eu ia ter uma profissionalização lá dentro, coisa que ia me ajudar quando eu saísse de lá, aí me voluntariei, claro”. Essa era a percepção de marcos, uma liderança macuxi que serviu, coordenador de uma associação indígena da TISM.

O Sonho e a tradição de servir também se fizeram presentes nas respostas à convocação entre os indígenas dispensados do SMIO. Conversei com quatro desses (três da etnia macuxi e um ingaricó) por ocasião da cerimônia de entrega do CDI que assisti na JSM em Boa Vista. Nenhum dos quatro havia concluído o ensino médio, tampouco possuíam algum curso profissionalizante. Marcelo, um dos três indígenas macuxi, estava visivelmente triste, pois sua mãe queria muito que servisse tal como seus irmãos, pai e alguns dos seus primos; Agnaldo, também macuxi, disse ter sonhado por muito tempo em ser militar, mas que agora com a documentação iria tocar a vida e procurar um emprego.

Interessante notar que, ainda que o sonho de servir seja o principal motivador na resposta à convocação de muitos jovens indígenas que encontrei, deparei-me com dois, cujas mães não queriam que servissem por temer que o EB pudesse fazer-lhes mal. Nesses casos, eles tiveram que contar com a intervenção de seus pais e dos próprios parentes da comunidade que já haviam passado pelo SMIO. “minha mãe não queria que eu fosse para o quartel de jeito nenhum! Foi uma luta que meu pai e tio fizeram para que ela deixasse eu me alistar.” Falou Pedro, indígena taurepang, da comunidade do Bananal da TISM. Já Matheus, wapichana da TI Serra da Moça, falou em meio a gargalhadas: “olha, foi muita confusão lá em casa prá minha mãe deixar. Ela

dizia que iam sumir comigo, que eu ia ficar doido como um filho de uma amiga dela daqui que serviu...muita confusão mesmo...se não fosse meu pai, eu não vinha não”

Escutei uma história similar a essa da TISM de uma liderança indígena que mencionou o caso de um jovem da comunidade que foi devolvido para sua família poucos dias depois de incorporar em uma unidade militar em Boa Vista. Voltou com um quadro de adoecimento mental bastante severo e que desde então não está bem. Nunca souberam, de fato, o que aconteceu no quartel.

### **3.2.3 Eu não queria não, mas na hora eu disse sim**

Medo também foi um dos fatores motivadores ao voluntariado para o SMIO de alguns jovens indígenas que estavam na condição de refratário quando se alistaram. Essa situação ocorreu, notadamente, com jovens que estavam inseridos em algum tipo de atividade profissional. Esse foi o caso de Haroldo, indígena Macuxi, da TI Raposa Serra do Sol, no município de Normandia. Tinha o ensino médio concluído ao fazer 18 anos; arranjou nessa época um trabalho temporário quando terminou o curso de bombeiro hidráulico no município. Ganhava em torno de R\$ 1.800 reais. Contudo, passados dois anos houve uma proposta de contratá-lo, sendo necessária para tal a Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS). E como já discutido no capítulo anterior, esse documento só poderia ser emitido para homens entre 18 e 45 que não se encontrassem em débito com o Serviço Militar, uma vez que para sua emissão ser necessária a apresentação do CDI, CR, CAM ou CI. O que não era o caso de Haroldo. Dessa forma, como desejava arranjar um trabalho formal, resolveu ir à junta para regularizar sua situação, pagando a multa e sendo encaminhado à seleção geral. Relatou que ficou inseguro de dizer que não queria servir quando passou pelo momento da entrevista, dado ser refratário, então disse ser voluntário: “eu não queria não, mas na hora eu disse sim”; no caso de Joílson, indígena macuxi da comunidade Napoleão da TI Raposa Serra do Sol, localizada ao norte do Estado de Roraima, tinha o ensino médio concluído e um curso profissionalizante de enfermagem quando fez 18 anos. Entretanto, não atuava na área de saúde, mas sim, ajudava um produtor no cultivo de melancia. Alistou-se em Normandia quando fez 21 anos, onde também passou pela seleção geral em uma comissão de seleção móvel, ocorrida naquele ano: “eu não me alistei muito cedo, eu estava trabalhando, aí deixei correr e me alistei com 21 anos. Eu não tinha a decisão certa não, mas disse que sim porque fiquei assim meio com medo porque eu tava atrasado no alistamento”. Já Juliano, macuxi do município de Normandia, alistou-se com

17 anos. Manifestou na ocasião ser voluntário para servir, todavia desistiu, não comparecendo na seleção geral. Todavia, mudou-se para Boa Vista e, ao ser aprovado no processo seletivo do Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET), necessitou da documentação de quitação com o SM para realizar a matrícula. Então, alistou-se:

“eu não queria servir porque queria mesmo era estudar, mas tenho um irmão que já serviu e que me aconselhou a colocar como voluntário porque eu já era refratário. Então, coloquei mesmo não querendo”.

Nesse sentido, influências e pressões de familiares e de amigos também se fizeram presentes nas respostas ao alistamento militar.

### **3.2.4 Pressões familiares**

Silva Batista, indígena macuxi, com ensino médio e um curso de informática concluídos, vivia em sua comunidade na TISM quando completou 18 anos. Não pensava em se alistar quando convocado, pois estava trabalhando de vigia, ganhando 1000 reais, mas a visita de uma tia materna, que veio de São Paulo, o fez mudar de ideia. Ela o estimulou bastante, falando das vantagens da vida militar, convencendo sua mãe que servir era sua melhor opção, o que o fez se alistar: “acabou que eu não queria, mas ela falava tanto para mim e para minha mãe que acabei dizendo que queria no alistamento”. De modo semelhante, Kennedy, indígena macuxi, estava trabalhando em uma loja de roupas em Pacaraima quando completou 18 anos. Estava no último ano do ensino médio. Sua família era cadastrada *no* programa de transferência de renda Bolsa Família e cultivava uma roça para subsistência. Achava que a vida estava boa assim, mas o desejo da mãe que servisse o fez mudar de ideia: “Eu não queria entrar no EB como voluntário, mas por vontade de minha mãe eu fui. Dos irmãos, o último era eu, os outros não conseguiram entrar. Era uma coisa da minha mãe ter um da gente lá.” Situação análoga ocorreu com Matheus, indígena Taurepang da Raposa Serra do Sol. Falava a língua da sua etnia, mas estava ainda por concluir o ensino médio quando convocado. Queria continuar estudando e fazer um curso de nível superior, mas não era esse o plano dos pais:

só fui voluntário mais por causa da minha família, né? Eu não queria não. Meus irmãos não tinham nenhum, meus pais queriam que eu entrasse no Exército. Um cunhado meu serviu lá em Uiramutã e falava muito para eu servir.

### **3.2.5 Oportunidade de um trabalho melhor ou inserção profissional**

Muitos jovens indígenas quando convocados estavam inseridos em trabalhos temporários, envoltos em relações laborais bastante precarizadas. Essa era a situação de Luiz, que conheci na cerimônia de dispensa do serviço militar. Luiz é indígena macuxi da TISM.

Migrou para Boa Vista aos 15 anos com a mãe, tentando escapar de um regime de exploração ao qual estava submetido pelo trabalho de vaqueiro numa fazenda da região, buscando uma vida melhor. Chegando em Boa Vista, foram morar com uma tia materna. Para ajudar na manutenção da casa, arranjava serviços esporádicos- ajudante de pedreiro, carregamento de caminhão, limpeza gerais- todos ganhando muito pouco e sem cobertura de direitos trabalhista. Essas atividades laborais obstaculizaram a conclusão do ensino médio e a possibilidade de fazer um curso profissionalizante, pois os horários dos trabalhos chocavam-se com o da escola. Conseguiu apenas terminar o primeiro ano do ensino médio. Então, quando completou 18 anos se alistou visando uma melhor oportunidade profissional. Entretanto, sua qualificação não era aquela comumente requerida pelas FA, tendo sido dispensado logo no alistamento. Não chegou nem a passar para seleção geral. Intencionava agora com a o CDI procurar um emprego melhor que permitisse seu retorno aos estudos.

Conheci também Abraão na mesma cerimônia. Indígena ingaricó da TI Serra do Sol com o ensino fundamental concluído, todavia sem qualificações profissionais. Muito tímido, assustado e com dificuldade de falar e entender o português. Ao completar 18 anos, alistou-se na junta móvel em Uiramutã porque queria um trabalho, uma vez não ter encontrado um até então. Chegara há três meses em Boa Vista. Iria pegar a CDI e procurar um emprego na cidade, pois não pensava em voltar para sua comunidade. Tal como Luiz foi também dispensado logo na etapa do alistamento como excesso de continente.

Já Antônio, indígena wapichana da TI Jacamim no município de Bonfim, havia concluído o ensino médio e estava trabalhando na lavoura de arroz, dirigindo um trator, quando fez 18 anos, ganhando em média 2800 reais por mês em um emprego temporário que findaria com a colheita da safra. Resolveu se alistar para ter um emprego: “eu precisava de um emprego para ganhar dinheiro porque eu ia ficar sem nenhum, sabe? Pô, vou alistar ali assim vou ter um trabalho, até mais garantido, né?” No caso de Tomé, indígena macuxi de TI Raposa Serra do Sol, estava sem perspectiva alguma quando completou 18 anos já com o ensino médio e um curso de auxiliar de enfermagem concluído. “Minha mãe é professora na comunidade. Tem muito professor e enfermeiro. Não tem emprego para todo mundo, melhor tentar servir, sabe?”

### 3.2.6 Entregue nas mãos de Deus

Genivaldo, indígena macuxi, da TI Raimundão no município de Alto Alegre (80 Km de Boa Vista), quando completou 18 anos já havia concluído o ensino médio, estava fazendo um curso de eletricista e não pensava em se alistar:

eu trabalhava na roça, caçava e pescava. Estava vivendo bem assim. Ficava na cabeça pensando se era bom eu ir para o quartel. Pensava em trabalhar fazendo uns serviços de eletricista. Mas, então, resolvi me alistar e coloquei que queria, mas não tava muito certo não. Deixei na mão de Deus.

Essa entrega também foi feita por Borges, indígena macuxi da comunidade de Manoá no município de Bonfim (124 km da capital), ao chegar à idade de 18 anos. Estava concluindo o ensino médio e trabalhava de ajudante de pedreiro aos finais de semana. Não tinha convicção se queria servir: “eu não tinha a decisão certa não, mas eu fui à junta e me aliste e pensei: pô, se deus quiser, você irá, vou ir no voluntário aqui, vou colocar no voluntário, foi dando certo, acabei entrando.” “Vou arriscar”: pensou Lucivaldo quando completou 18 anos, indígena macuxi, da TI Raposa Serra do Sol. Estava concluindo o ensino médio. Havia finalizado um curso de secretariado pela internet, mas não tinha perspectiva de trabalho alguma. “Para mim, eu sempre acreditei que nada é em vão. Fiquei, pô, vou tentar. Vou colocar aqui. Vai que Deus, vai que é para mim, ó. Vai que é vontade de Deus. Arrisquei”.

Rogério, filho de mãe macuxi e pai wapichana da TISM, havia concluído o ensino médio e fazia um curso de auxiliar de enfermagem quando completou 18 anos. Acha que passou porque, ainda que fale pouco a língua macuxi, entendia bastante, uma vez que na escola da comunidade onde estudou era ensinada a língua. Trabalhava em um supermercado em Pacaraima na arrumação das mercadorias, ganhando 1.200 reais. Via muitos jovens trilhando o caminho do SMIO na sua comunidade, mas confessou que não estava certo dessa opção quando se alistou. Dessa forma, colocou na sorte sua incorporação:

eu tava na dúvida se ia entrar ou não. A mulher lá, né, que trabalhava junto comigo lá em Pacaraima, ela falou assim: ‘Não, entra. Vai, coloca lá que tu quer. E deixa prá ver na sorte’. Eu falei: ‘Tá, então’. Então, eu arrisquei assim na sorte.

Considero, portanto, que compõem várias nuances na obrigação ou voluntariedade quando da convocação ao efetivo alistamento à prestação do SMIO, as quais são mediadas pelas situações concretas em que se encontravam os jovens indígenas nessas ocasiões, nas quais sobressaem-se razões pessoais e o acaso, quase nunca o compromisso com a pátria. Sonhos, desejos, tradição, medo, pressão familiar, falta de oportunidades profissionais, precarização nas

relações dos trabalhos temporários disponíveis nos municípios, sorte são alguns dos componentes que atuam nessa escolha, a qual deve ser matizada. Situações que, guardadas a devidas gradações, podem vir a colocar o alistamento militar, para além de um dever cívico, como também uma possibilidade de concretização de um sonho pessoal e familiar e/ou uma espécie de “voluntariedade forçada”.

### **3.2.7 Vivências de jovens indígenas nas fases do recrutamento e adaptação a vida militar**

Segundo informações prestadas pela JSM e PRM de Boa Vista, todos os anos cerca de 3500 jovens em Roraima convocados a prestarem o SMIO se alistam, cumprindo, uma parte deles, todas as 05 (cinco) fases do processo de recrutamento até sua incorporação em uma unidade militar. E ainda que não haja dados sobre etnia nas informações prestadas pelos candidatos por ocasião do preenchimento da ficha do alistamento, é sabido que dentre eles muitos são indígenas<sup>39</sup>.

### **3.2.8 Alistamento**

No ano de 2024 em Roraima, 4050 jovens passaram pelo processo de alistamento militar: 2.843 o fizeram de modo presencial, 834 na modalidade on-line e 370 eram refratários (JSM, 2025). Aqueles que realizaram o alistamento de modo presencial ou que eram refratários se dirigiram a uma JSM, existentes nos 05 (cinco) municípios tributários (Boa Vista, Bonfim, Normandia, Pacaraima e Rorainópolis) e em 04 (quatro) não tributários (Alto Alegre, Caracarái, Mucajaí e São Luiz) do estado. Relembro que tributários ou não tributários é uma classificação das FA indicativa dos municípios que deverão ou não contribuir com candidatos ao SMIO.

Há ainda a possibilidade de realizar o alistamento por meio das juntas móveis que periodicamente prestam esse tipo de serviço nos municípios que não possuem tal estrutura como Amajari, Cantá, Caroebe, Iracema, São João da Baliza e Uiramutã. Um exemplo dessa iniciativa ocorreu em março de 2023 em Uiramutã: uma ação conjunta para alistamento militar foi prestada pela prefeitura do município em parceria com a junta militar de Pacaraima e a

---

<sup>39</sup>Soube em conversa por telefone, em junho de 2025, pelo secretário da junta de Boa Vista-RR que vem sendo inserida nas informações da ficha de alistamento a etnia do candidato.

câmara municipal de Uiramutã. Na ocasião, a equipe da junta de Pacaraima esteve presente na câmara municipal dos vereadores de Uiramutã, atendendo mais de 250 pessoas<sup>40</sup>.

Figura 22 – Jovem Indígena recebe Certificado de Alistamento Militar -Uiramutã



Fonte: Prefeitura de Uiramutã (2023)<sup>41</sup>.

Vale destacar que os jovens alistados em municípios não tributários são automaticamente dispensados pelo sistema, todavia devem comparecer a cerimônia de dispensa de incorporação, realizada nas juntas. Muitos optam por se deslocar para Boa Vista com vistas a participar dessa cerimônia. Outra questão a ser considerada é o fato de que jovens desejosos de servir, residentes em municípios não tributários, alistarem-se na JSM em Boa Vista, colocando seu endereço residencial para aquela cidade.

<sup>40</sup>Fonte: <https://uiramuta.rr.gov.br/acao-conjunta-leva-atendimento-de-alistamento-militar-aos-municipes-de-uiramuta/>. Acesso em 16 mar. 2025.

<sup>41</sup>Fonte: Disponível em <https://uiramuta.rr.gov.br/acao-conjunta-leva-atendimento-de-alistamento-militar-aos-municipes-de-uiramuta/>. Acesso em 16 mar. 2025.

Portanto, a JSM de Boa Vista se expressa como o principal órgão representativo de alistamento militar de Roraima. Começo e término do ciclo do recrutamento militar é nela realizado por grande parte dos jovens do estado. Ela constitui-se em caminho inicial para identificação e indicação dos candidatos aptos à próximas fases do recrutamento militar, como também é nela que ocorre o fechamento desse ciclo para os jovens dispensados, simbolizada pela cerimônia de entrega do CDI. Localizada na Avenida Mario Homem de Melo, 2295, no bairro Mecejana, a JSM de Boa Vista é a maior de Roraima, estando sob a responsabilidade da Prefeitura municipal, cujo secretário nomeado para administrá-la é um sargento do EB da reserva.

Figura 23– Cerimônia de Entrega do CDI na JSM de Boa Vista



Fonte: Acervo da JSM de Boa Vista (março, 2025).

Conversei com o secretário da junta em duas ocasiões presencialmente e em muitas trocas de mensagem e áudio via Whatsapp, bem como por chamadas telefônicas. Segundo ele, a junta recebe jovens indígenas de todas as etnias do estado, dentre essas, duas se destacam: a macuxi e a yanomami. De algum modo, proximidade e distância explicam esse fato. Afinal, o povo macuxi é aquele presente em maior número na capital, estando mais próximos e acessíveis à junta do município; já os yanomamis, etnia também bastante numerosa no estado, ainda que estejam bastante distantes de Boa Vista e que não tenham uma tradição de servir, quando se

voluntariam para tal, o deslocamento para Boa Vista torna-se a melhor opção, uma vez que os municípios que fazem parte da TI yanomami (Alto Alegre, Amajari, Caracaraí, Iracema e Macajá) não são tributários. Nesse sentido, a via aérea é a principal rota de acesso da TI para Boa Vista, local com a melhor logística de voos do estado.

Os jovens indígenas que já residem em Boa Vista, na maioria das situações, dirigem-se a junta sozinhos ou acompanhados de um amigo que também irá se alistar. No que diz respeito aos indígenas oriundos de TI ou de município que dela faz parte, são acompanhados pelos tuxauas de suas comunidades e/ou pelos representantes das casas de apoio aos indígenas, localizadas em Boa Vista. Na maior parte das situações fazem longos deslocamentos fluviais, aéreos ou terrestres de suas comunidades até a junta seja de embarcações, aviões, carros, ônibus ou mesmo a pé, conjugando, não raras vezes, um ou mais meio de transporte.

Figura 24 – Junta do Serviço Militar de Boa Vista-RR



Fonte: Arquivo pessoal da autora

Nesse sentido, o deslocamento se impõe como um dos principais óbices para o jovem indígena oriundos de TI mais longínquas e/ou de difícil acesso a Boa Vista na fase do alistamento militar. Em associação com o deslocamento, esses jovens se deparam com outros obstáculos nessa primeira fase, sobressaindo-se: empecilhos no acesso à internet para o alistamento on-line nas comunidades; barreiras no entendimento das solicitações demandadas

na ficha de alistamento; falta da documentação necessária; dificuldades na compreensão do idioma português; hospedagem na capital durante o cumprimento das etapas do recrutamento militar.

A situação dos jovens indígenas do seu povo relatada por uma liderança é ilustrativa dessas questões. Paulo é uma liderança do povo wai wai da TI Trombetas/Mapuera da comunidade de Jatapuzinho. O conheci em uma visita a sede da Associação do Povo Indígena wai wai em Boa Vista. Vale observar que os dois municípios que a TI faz parte, Caroebe e São João da Baliza, não são tributários e não contam com JSM. Segundo Ivan, o sinal de acesso a internet na TI é muito fraco na comunidade para carregar a página do alistamento militar, sendo comum a queda na rede. Quando conseguem, enfrentam outros obstáculos: entender o solicitado na ficha de alistamento, dado que muitos falam e leem com dificuldade o idioma português. Ainda que na comunidade tenha uma escola que ensine a língua, o idioma falado é o wai wai. Então, comumente, o jovem sai da comunidade para se alistar em Boa Vista, enfrentando um dia de viagem por estradas e rio. Lá chegando, tem que buscar se hospedar na casa de amigos, familiares, conhecidos uma vez que a comunidade não conta com uma casa de apoio na capital.

Daqui de Boa Vista para lá é praticamente um dia. Tem que pegar estrada, depois pegar um barco. Mas não consegue servir não. Só pega a carteira de reservista. O atendente da junta me falou 'eu vou tirar teu alistamento, só que tu não vai servir'. Nunca conheci um da comunidade que conseguiu servir.

Merece ainda ser destacado em torno dessas questões que muitos jovens indígenas são eliminados na etapa de alistamento em função do preenchimento de informações erradas na ficha de alistamento militar. Segundo o secretário da JSM de Boa Vista-RR as situações mais comuns nesse aspecto são: a inserção de endereços como área rural, quando na verdade seria urbana e informações acerca da escolaridade. No primeiro caso, ocorre que, assim como nos casos de municípios não tributários, a residência em zona rural também é fator de dispensa SMIO, a qual é feita automaticamente pelo SERMILMOB. Tal fato acontece devido à distância que o convocado teria que realizar de sua casa para a OM designada. O que, em muitas situações concretas, redundou em atrasos e/ou faltas ao serviço. No caso específico das faltas, incorreram no crime de deserção, quando excederam oitos dias. Esse crime é tipicamente militar, ou seja, apenas os militares podem cometê-lo e está previsto no art. 187 do Código Penal Militar (CPM): "Ausentar-se o militar, sem licença, da unidade em que serve, ou do lugar em que deve

permanecer, por mais de oito dias: Pena - detenção, de seis meses a dois anos; se oficial, a pena é agravada.” (Brasil, 1969)<sup>42</sup>.

Ademais, caso o EB incorpore jovens de zonas rurais, teria que arcar com os custos financeiros do vale transporte, cujo valor seria bastante alto, quando comparado ao do perímetro urbano. No caso da escolaridade, alguns colocam, por engano, um nível abaixo daquele que de fato possui, a exemplo de ter terminado o ensino médio e informar na ficha haver concluído o ensino fundamental. E, dado o perfil de candidato, na maior parte das vezes, solicitado pelas Organizações Militares, essa informação inserida errada também exclui automaticamente o convocado.

Para a maior parte dos soldados indígenas que estavam servindo que conversei, o alistamento foi relatado como uma fase tranquila, tanto para aqueles que realizaram o processo on-line como presencial, principalmente para os que estavam residindo em municípios com infraestrutura de JSM e com fácil acesso a internet. Esse foi o caso de Diogo, da etnia Macuxi, que estava residindo no município de Normandia: “foi tranquilo porque eu morava no município de Normandia. [...]. Já pegaram os documentos, dados normais, CPF, identidade essas coisas aí.” Já Estevão, também macuxi, do município de Uiramutã, estava morando em Boa Vista há quatro anos quando se alistou: “eu tava passando um tempo em Boa Vista quando me alistei. Tava estudando. Fiz online mesmo. Muito tranquilo.” Berger, também indígena macuxi, da comunidade de Manuá, estava em Goiânia (GO), jogando em um time de futebol quando se alistou online: “me alistei online lá em Goiânia. Foi bem fácil. Estava lá fazia um ano jogando bola. Eu sempre vinha para cá, eu ia para lá só em tempo de jogar algum campeonato”. Vale lembrar que esses jovens, em sua grande maioria, já tinha uma certa escolaridade e dominavam os códigos do “mundo dos brancos”, tendo passado pelo filtro da seleção geral.

As dificuldades relatadas que vão desde os obstáculos logísticos e linguísticos até as desclassificações automáticas por critérios do sistema demonstram que o alistamento militar é uma fase que, na prática, reproduz exclusões. Ao passo que alguns jovens indígenas conseguem acessá-lo com relativa facilidade; outros são excluídos por mecanismos que ignoram a diversidade dos modos de vida e das trajetórias sociais indígenas. Assim, o alistamento militar funciona como um mecanismo de inclusão seletiva, constituindo-se como um filtro que reafirma desigualdades e invisibiliza sujeitos que não se enquadram nos padrões esperados pela normatividade estatal.

---

<sup>42</sup>Fonte: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del1001.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del1001.htm). Acesso em 06 jun. 2025.

### 3.2.9 Seleção Geral

No estado de Roraima, a 1ª Brigada de Infantaria de Selva (1ª Bda Inf SI) nomeia a cada ano uma Comissão de Seleção (CS) para realizar a fase da Seleção Geral (SG), a qual ocorre entre os meses de agosto a setembro em um ginásio em Boa Vista.

Figura 25– Momentos iniciais da seleção geral em que os militares falam com os conscritos dando as instruções iniciais do que ocorrerá ao longo do dia



Fonte: Instagram.

Ao longo do mês de outubro, essa comissão se desloca para os municípios tributários, a fim executar nessas localidades tal etapa do recrutamento. Informação divulgada pela conta da 1ª Bda Inf SI no Instagram apontou que cerca de 3.600 jovens, em 2023, passaram pela CS, sendo aqueles considerados aptos encaminhados para seleção complementar<sup>43</sup>. No ano de 2024, segundo o Relatório final da Seleção, produzido pela 12ª RM, passaram pela CS no Estado de Roraima 2.896 candidatos, dos quais 2.047 foram considerados aptos para o SMIO, sendo

<sup>43</sup>Disponível em: [https://www.instagram.com/p/Cw0o67gOY5Y/?img\\_index=4](https://www.instagram.com/p/Cw0o67gOY5Y/?img_index=4) Acesso em 06 jun. 2025.

encaminhados para Seleção Complementar. Relatos de militares que estavam à frente desse processo no ano de 2024 informam que o primeiro momento dessa fase consiste na confirmação das informações prestadas no alistamento, notadamente, o e-mail, tendo em vista que será por esse canal que o candidato será notificado de todas as etapas posteriores que se sucedem, bem como de sua dispensa do SMIO e encaminhamento a JSM para agendamento da cerimônia de juramento à bandeira e entrega de CDI.

Figura 26 – Momento da entrevista feita por sargentos junto aos conscritos



Fonte: Instagram

Conforme já discutido, nessa fase os jovens são submetidos a vários testes, compreendendo, de um modo geral, uma inspeção sumária de saúde (exame odontológico,

médico, testes psicológicos e de esforço físico) e uma entrevista. Em conversa com militares que já participaram dessas comissões em Roraima, fui informada que na seleção geral é perguntado se o jovem é voluntário para o SMIO e se é indígena. Fui informada que atualmente a orientação do CMA é dispensar os jovens indígenas não voluntários. São observados, dentre outros aspectos: se o candidato tem asma, quais medicamentos faz uso, sobretudo medicamentos específicos a exemplo de roacutan<sup>44</sup>, se possui questões psiquiátricas e/ou psicológicas (nesses casos devem apresentar laudos), problemas de joelho e braço quebrado. Nessas duas últimas situações, o candidato é dispensado, caso o problema comprometa o movimento dos membros que o impeça de manusear armamento, fazer atividades físicas, marchar, ficar em formaturas, ou seja, que obstaculizem as demandas exigidas do corpo de um militar.

Figura 26 – Tiragem de medidas em que se afere peso, altura, tamanho do fardamento, coturno (botas) e cobertura (boina)



Fonte: Instagram

---

<sup>44</sup>Medicamento indicado para tratamento de formas graves de acne como muitos efeitos colaterais, dentro os quais depressão durante seu uso.

Tal situação foi por mim relatada por Guilherme, liderança da juventude indígena da Conselho Indígena de Roraima (CIR) no Acampamento Terra Livre (ATL) de 2025. Guilherme é da etnia macuxi e vive na TI Raposa Terra do Sol, na Comunidade de Surumu, no município de Pacaraima. Com a idade de 19 anos, Guilherme disse-me que gostaria de servir, desejo compartilhado por primos e irmãos. Entretanto, essa expectativa foi frustrada, pois todos foram dispensados na seleção geral. No seu caso específico, porque tinha um braço quebrado ao cair de um cavalo, o que o impedia de levá-lo; já seus familiares, apresentavam problemas no joelho por torções adquiridas jogando bola, aspecto que dificultava ficarem muito tempo em pé ou de fazerem grandes deslocamento andando. Ademais, não tinham o ensino médio nem curso profissionalizante quando se alistaram, realidade da grande maioria dos jovens indígenas da localidade com 18 anos, segundo Guilherme.

De fato, a baixa escolaridade<sup>45</sup> e a falta de profissionalização foram fatores apontadas pelos militares da CS de Roraima como um dos principais motivo de dispensa dos jovens indígenas nessa fase. Acrescenta-se o fato de não apresentavam a documentação necessária ou essa estava incorreta. Relataram ainda que parcela desses jovens tinham registro no sistema policial por brigas, ocorridas muitas vezes em função do uso de bebidas alcoólicas, e roubos. Além disso, alguns já tinham esposa e filhos ou eram arrimo de família. Acrescenta-se a baixa estatura e peso. Sua estatura foi um dos motivos que levou Raoni, da etnia macuxi, TI Raposa Serra do Sol, do município de Normandia, acreditar que não iria passar na seleção geral:

achei que eu nem ia entrar. Mas meu pai e meu irmão me incentivaram. Meu pai foi sargento e meu irmão é cabo [...]. Eles falaram vai lá, mesmo tu sendo pequeno. Aí eu fui achando que não ia passar, não vou servir, eu sou pequeno.

No caso de Paulo, liderança wai wai, a falta de um dente o tirou de processo seletivo:

O tempo que eu tava era de 18 anos, aí eu estava querendo servir, né? Me alistei. Só que eu não consegui por causa do dente que tava faltando um, só agora que eu coloquei, agora que eu tô tentando arrumar aqui o dente para colocar. Aí eu fui para servir, né? Só que depois passou uns dias, eu não consegui colocar o dente de

---

<sup>45</sup>Dados do Censo Escolar 2023, divulgado pelo Ministério da Educação e o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) em 2024, indicaram que os piores indicadores de evasão e até de desempenho estão no ensino médio. No caso específico dos indígenas, os dados apontaram que do total de 78.788 matrícula de estudantes indígenas do Amazonas, 21.138 eram de alunos nos anos finais do ensino fundamental e 6.367 no ensino médio, ou seja, há uma queda expressiva de matrícula de mais de 1/3 dos anos finais do ensino fundamental para o médio, indicando desistência e/ou evasão nessa faixa etária. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-escolar/resultados> Acesso em jun. 2025

implante, teria que colocar implante. Aí eu não consegui. Aí eu não tinha recurso para pagar, né? Aí eu não consegui passar no Exército.

Somam-se a esses aspectos o fato de muitos jovens indígenas não dominarem a língua portuguesa escrita e falada, comprometendo o seu entendimento das perguntas feitas na entrevista e na realização dos testes psicológicos. Segundo os militares, tal fato ocorre, notadamente, nas comissões móveis, realizadas nos municípios tributários. “a gente tenta pegar um indígena que fala um pouco do português para funcionar como intérprete, mas é bem complicado, porque o indígena também é muito calado”. Disse-me um sargento. Reforçou ainda a dificuldade dos indígenas de se deslocarem da sua comunidade para realizar a seleção geral, ainda que em municípios mais próximos a sua TI: “as comunidades indígenas são longe, sem acesso a internet, sem transporte fácil, muitos vem andando e não têm onde ficar, é muito difícil para eles.”

Tal situação se complexifica nos municípios em que a comissão móvel não se faz presente ou mesmo nos momentos em que essa não ocorre. Nesses casos, o candidato tem que se deslocar da sua comunidade em que vive para Boa Vista, como fez José, da etnia macuxi, da comunidade de Firmino, em Normandia: “Me alistei lá em Normandia mesmo no PEF de lá e me mandaram para o Boa Vista [...] para fazer os outros exames. Tive que voltar todas as vezes para Boa Vista. Ruim porque não tinha onde ficar e era caro”

Dessa forma, a seleção geral funciona como um filtro que, com critérios técnicos, burocráticos e biomédicos, exclui sistematicamente sujeitos que não se enquadram em determinados padrões físicos, educacionais, linguísticos e sociais. A baixa escolaridade, a questão documental, os antecedentes policiais, os encargos familiares e as barreiras linguísticas se revelam como marcadores sociais da diferença que findam por promover desigualdades na medida em que posicionam os jovens indígenas em desvantagem no contato com as engrenagens estatais. E nesse sentido, ao invés de servirem como meio de inclusão e reforço da ideia de pertencimento ao estado nacional, conforme advogado pelos defensores do SMIO, os processos em torno do recrutamento militar terminam por reforçar a exclusão, ao impor critérios que não consideram os contextos de vida dos candidatos indígenas.

### **3.2.9 Seleção Complementar**

Nessa fase, os candidatos, considerados aptos no momento anterior, recebem um e-mail comunicando o quartel que devem se apresentar para realizar a seleção complementar, que na maioria das vezes já ocorre na unidade militar em que o candidato irá servir. Essa fase é

normalmente realizada no final de janeiro para início de fevereiro. E é operacionalizada de forma análoga a da seleção geral: marcam-se um número específico de candidatos diariamente, são refeitos exames médicos e a entrevista é realizada de modo mais pormenorizado, a fim de comprovar ou ampliar as informações da fase anterior. São ainda realizados alguns testes para checar as habilidades dos candidatos, com vistas a já encaminhá-los para funções específicas. Por exemplo, se o jovem expressa ter conhecimento de gastronomia, ele será encaminhado por pelo menos um turno para o rancho (cozinha) para demonstrar suas habilidades nessa área. Os demais que não possuem habilidades específicas são encaminhados para cavalaria, grupos de combate, infantaria etc. Vale observar que a CS busca levar para a seleção complementar um número de candidatos superior a quantidade de vagas disponível. Tal medida é tomada com a finalidade da unidade militar ter maiores opções de escolhas entre candidatos, repô-los, caso algum imprevisto ocorra entre o período da SG da Seleção Complementar (SC) ou mesmo se o perfil do candidato não atenda as necessidades da OM. Conforme me explicaram dois militares que participam dessa fase:

Nesse período que o candidato volta pode ter acontecido um acidente com implicações na saúde, algum impedimento familiar, não é o perfil que a OM gostaria ou mesmo ele não aparecer. Então, a unidade militar tem como manobrar e escolher.

No meu quartel nós tínhamos que incorporar 60 soldados e vieram para seleção complementar 183, ou seja, veio mais ou menos 3 candidatos para uma vaga. Então, depois de todos os testes, a gente teve condições de selecionar os melhores candidatos

Importa ressaltar que chegam nessa fase jovens que não são voluntários, mas que pelo perfil ou pela necessidade de complemento de vagas são incorporados. Esse foi o caso do soldado Batista, da etnia macuxi, de Pacaraima, que estava estudando em Boa Vista no momento da SC. Ele foi incorporado nessa fase:

Eu tava começando a faculdade de engenharia, só que eu precisava do reservista [...]. Eu disse que não queria. [...]. Aí lá na hora dos exames, eu pedi para sair de novo, aí me puxaram de novo. Fui me apresentar no Batalhão, na última seleção, aí eu pedi para sair. Aí me puxaram de novo. Aí eu não, não tinha mais jeito, né? Disseram que era porque tinha que completar o número de soldados. Eu queria era estudar e terminar minha faculdade, né?

Situação similar aconteceu com João indígena macuxi que serviu em 2019. João se alistou em Normandia com 17 anos, todavia não compareceu a primeira entrevista, ficando refratário por 3 anos. Disse que se alistou, colocou que queria servir, mas depois desistiu. Tinha finalizado o ensino médio. Todavia, aos 20 anos passou no Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET) em Boa Vista e precisava da documentação para matrícula, então se

alistou na junta de cidade, informando que não queria servir. Mesmo assim passou para a etapa da seleção geral, onde também informou não ser voluntário. Todavia, na entrevista disse possuir um curso de informática. Então, passou para seleção complementar, onde novamente ratificou sua não voluntariedade. Entretanto, foi designado e incorporado no *10º Grupo de Artilharia de Campanha de Selva* (10º GAC SI), dado que aquela unidade militar estava precisando de profissionais de informática para programação.

Assim, entre a norma e a vida, assistimos em torno desses processos seletivos o investimento por parte do estado em classificar sujeitos, segundo algumas preferências, descartando aqueles que dessas últimas não se encaixam, não somente por sua inaptidão, mas por não aderirem a um perfil desejado. Aqueles que se enquadram nesse perfil, independente de sua vontade, a exemplo de Batista e João, têm suas vidas, com seus desejos, trajetórias e projetos individuais submissos à lógica do recrutamento militar.

### **3.2.10 Incorporação**

Dos 4.050 jovens que passaram pelo processo de alistamento militar no Estado de Roraima em 2024, 2.896 foram encaminhados para seleção geral. Desse montante, 2.047 foram considerados aptos para o serviço militar, passando pela seleção complementar, dos quais apenas 450 foram, de fato, incorporados como soldados no SMIO nas diversas OM do EB no Estado, assim distribuídos: 50 no 1º Batalhão de Infantaria de Selva (1º BIS); 125 no Comando de Fronteira Roraima / 7º Batalhão de Infantaria de Selva (C Fron RR/7º BIS); 60 no 18º Regimento de Cavalaria Mecanizado (18º RC Mec); 85 no *10º Grupo de Artilharia de Campanha de Selva* (10º GAC SI); 57 no 1º Batalhão Logístico de Selva (1º B Log SI); 46 na 1ª Brigada de Infantaria de Selva (Cia C/1ª Bda Inf SI); 12 no 32º Pelotão de Polícia do Exército (32º Pel PE); 15 no 1º Pelotão de Comando e Suporte (1º Pel Com S). No caso específico dos meus interlocutores indígenas, a grande maioria foi designada para o 1º BIS, onde realizaram a formação.

Assim, entendo que o processo de recrutamento militar com suas sucessivas fases se situa enquanto zona de fricção (Tsing, 2004) entre estado e sujeitos indígenas. Em sua obra *“Friction: An Ethnography of Global Connection”*, Ana Tsing (2004) discute como os universais, como o Estado-nação, o mercado ou a ciência moderna, não operam de forma homogênea ou totalizante: eles se realizam “na fricção,” ou seja, nos encontros irregulares e muitas vezes contraditórios com formas locais de vida. A partir de tais contributos, argumento

que, no caso do recrutamento, a fricção acontece quando o Estado tenta aplicar sua racionalidade sobre sujeitos que não se encaixam perfeitamente em sua gramática.

A tentativa de enquadrar os jovens indígenas no molde de um “soldado ideal” frequentemente desconsidera suas trajetórias de vida, valores e condições materiais, marcadas por contextos de difícil acesso a serviços básicos e por línguas e experiências distintas da norma nacional. Contudo, não se trata de uma ignorância absoluta. O sistema militar procura contornar algumas dessas dificuldades, como o uso de plataformas digitais para alistamento e a realização de recrutamentos móveis em regiões de difícil acesso. Ainda assim, tais esforços não eliminam as assimetrias do processo e não acolhe plenamente as especificidades socioculturais dos jovens indígenas, ajustando apenas o necessário para que esses jovens possam ser incorporados dentro de parâmetros já previamente definidos pelo Estado.

A fricção entre o SMIO e as experiências indígenas não apenas revela os limites e não neutralidade das promessas universalistas do Estado, mas também evidencia como essas promessas são constantemente reconfiguradas, tensionadas e desafiadas no terreno da prática social. Nessa perspectiva, ao relacionar o debate de fricção de Tsing com o caso específico do recrutamento militar, compreendo que esse último não se trata apenas de um processo de seleção, mas constitui um campo de disputas e negociações, onde se atualizam as fronteiras entre o que é considerado cidadão, corpo militarmente válido e sujeito nacional legitimado. Aspectos que serão ratificados por ocasião da incorporação.

### **3.2.11 Adaptação a vida militar**

Grande parte dos soldados indígena que conversei, tanto aqueles que estavam servindo quanto os que já haviam passado por essa experiência, recorriam ao contraste “mundo de dentro” e “mundo de fora”, indicado por Castro (2004) em sua etnografia com cadetes da Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN), para expressar o processo de adaptação a vida militar. Tal processo parece ser mais difícil para os jovens indígenas que saíram direto de suas comunidades para servir. “Na roça, a gente trabalha quando precisa e quando dá. Aqui, tudo tem hora, até para comer e ficar em silêncio” (GSD-2). Além de terem que absorver a dinâmica da vida militar, ainda se defrontaram com o modo de vida de uma cidade maior como a capital do Estado, Boa Vista: “No começo, o mais difícil foi se adaptar aos costumes militares, porque é tudo diferente da vida fora, da comunidade. Também não foi fácil ficar em Boa Vista, também muito diferente” (GSD-4)

Comunidade e quartel eram as categorias utilizadas por esses jovens para se referir aos mundos de fora e de dentro. A análise do contraste de tais categoria revela a complexa prova de transição e adaptação vivida por esses jovens no serviço militar, assim como os modos pelos quais eles negociaram e deram significado a essa experiência. De um modo geral a comunidade é retratada como espaço de liberdade, de descontração, com um ritmo de vida mais lento, onde experienciava a juventude sem cobranças, sem responsabilidades, horários e regras fixas. A autoridade e os ensinamentos advêm dos mais velhos e da família. A alimentação é pautada na caça, no peixe, na farinha, na pimenta; já o quartel era visto como o momento de passagem do menino para o homem; de transição para uma vida com obrigações, responsabilidades e disciplina; ocasião para pensar no futuro; onde a autoridade advinha da hierarquia; sendo o tempo rigidamente cronometrado, com horários rigorosos para acordar, comer, treinar e descansar.

Identifico uma perspectiva de conversão de uma vida mundana antes do ingresso na vida militar para uma vida correta, ou seja, um discurso inspirado em perspectiva religiosa. Entendo que a chave analítica moduladora de tais transformações encontrava-se amparada na perspectiva do respeito.

O respeito foi a palavra mais evocada e que emerge como elemento central na experiência desses jovens durante sua trajetória de transição entre a vida civil/ comunitária para militar. Ele se revela e é abordado em múltiplas dimensões: institucional, familiar e comunitária, e apresenta dinâmicas que se transformam e/ou são reconfigurados no contexto do serviço militar.

### **3.2.12 Respeito como disciplina e postura**

Vários soldados indígenas relatam que o ingresso no Exército trouxe um aumento no respeito que dispõem e recebem de familiares, amigos e da comunidade. Associam tal fato ao aprendizado ou reforço desse valor no ambiente da caserna, o qual extrapolou os limites da instituição militar e passou a moldar o seu comportamento fora desse ambiente. Há aqui uma dádiva (Mauss, 2007) do respeito, uma relação de reciprocidade entre dar, receber e retribuir esse valor:

Querendo ou não o respeito é muito valorizado aqui, é ensinado [...] a gente entra no exército e já adquire mais conhecimento sobre respeito e passa a respeitar mais não só o quartel, mas também a mãe, o pai e começa a respeitar tudo... aí o militar, ele é

respeitado. Qualquer lugar que ele passa ele é respeitado porque também saber respeitar. (GSD- 3)

Neste caso, o respeito aparece em sua dimensão pedagógica, enquanto componente do *habitus* militar<sup>46</sup>, voltados a disciplinarização dos corpos e condutas dos agentes desses campos, impactando no comportamento do soldado, que passa a ser visto como mais maduro, sério e confiável, aspectos valorizados tanto na instituição militar quanto nas comunidades indígenas.

Aqui a gente tem que aprender a obedecer a todo mundo. Ter respeito. Mais respeito. Então, eu tive que mudar muito. Porque quando não era do Exército, eu ficava mais muito no na vida do mundo. Eu bebia a bebia a cachaça, falar a verdade, eu bebia, eu ficava por aí assim, bêbado. Não respeitava pai e mãe. Aí depois não, depois quando eu entrei no Exército aí tem lei, né? Tenho que respeitar e todo mundo na comunidade notou e falou que eu tô mais apumado. (GSD-5)

Mais do que um valor recebido e cultivado na vida militar, o respeito se expressa enquanto uma postura esperada do corpo do militar. Sua *hexis* corporal está fortemente investida em sua relação com o mundo, obrigando esse corpo a sofrer modificações em favor desta relação. Os soldados aprendem e demonstram respeito através do corpo, o que inclui uma certa maneira de “se portar”, de “falar direito”, de “se dirigir a um superior”, “de andar” e de “dirigir o olhar”, como relatado por Pedro, indígena macuxi, ao mencionar uma situação em que estava de serviço, de ombros caídos para frente, cabisbaixo, quando um superior passou por ele e falou: “Olhares altivos, pensamentos nobres”. Foi investigar o que significava o “olhar altivo” e descobriu ser o olhar que transmite confiança, dignidade e uma postura corporal elevada. Disse ter ficado com essa frase na cabeça e a levou para vida afora. Nessa perspectiva, o respeito está vinculado ao modo como o militar se apresenta no mundo: postura corporal, modos de falar, aparência e cumprimento das normas.

É um motivo de respeito na comunidade. É, um respeito. Porque poucos conseguem. Então, a gente é respeitado. Mudei a minha postura depois que entrei no Exército. Tipo assim, eu era mais do mundo, quer dizer, mais largado. Não era um padrão de militar, sabe? (GSD-3)

Foi, tipo, geralmente lá, eu não eu não costumava falar sim senhor, né? Tipo, sim senhor não senhor Eu costume, tipo, falar só para minha mãe [...]falar assim: "Senhor, não, senhor". Aí tá, né? Eu passei um tempo no Exército, tipo, eu passei o quê? Acho que uns três meses, uns dois meses [...] Aí tá, eu fui para Normandia. Aí cheguei lá e a minha mãe viu meu comportamento diferente, né? Tá bom, Paulo, Henrique. Já tô

---

<sup>46</sup>O conceito de *habitus* militar foi trabalhado em minha tese de doutorado, intitulada “A construção de sentidos sobre a deficiência: uma análise a partir do *habitus* militar.” O *habitus* se constituiu na categoria central do estudo: busquei analisar a relação entre condicionantes sociais exteriores, incorporados em uma instituição tradicional, como a Marinha do Brasil (MB), e seus impactos nas percepções de agentes deste campo sobre o fenômeno social da deficiência. (MOREIRA, 2015).

agoniada, você chamando todo mundo “sim senhor”, “não senhor”, porque lá no exército era só assim, né? Todo mundo viu que mudei minha postura. (GSD-4))

Dessa forma, o respeito, tal como vivenciado pelos soldados indígenas no contexto militar, adquire uma centralidade formativa e transformadora. Mais do que um valor moral abstrato, ele é incorporado como prática disciplinadora, postura corporal e linguagem comportamental, um verdadeiro marcador do *habitus* militar. Esse aprendizado não se restringe ao ambiente castrense<sup>47</sup>: ele extravasa os limites do quartel e passa a mediar as relações dos soldados com suas comunidades, suas famílias e consigo mesmos.

### **3.2.13 Respeito como reconhecimento na família e comunidade**

Grande parte dos soldados indígenas entendem que a experiência de servir conferiram-lhe reconhecimento em sua família e comunidade. Esse foi o caso do soldado Yan, indígena wapichana, que estava no quarto ano do SMIO quando conversamos. Yan entende que os anos de serviço militar trouxeram para si mais respeito por parte da mãe e pai, tornando-se, face a sua postura, um exemplo para seus irmãos mais novo, bem como para comunidade. Sua mãe é merendeira no município de Alto Alegre e na escola onde trabalha pediram sua foto fardado para mostrar e servir como exemplo para os alunos.

Tal percepção também é partilhada por Jean, soldado macuxi; “Na comunidade, quem serviu é mais respeitado. As pessoas veem que você foi para o quartel, obedeceu, aprendeu disciplina. Isso vale muito”. O respeito também se reveste enquanto capital social, conferindo ao jovem indígena uma posição diferenciada no interior da coletividade local. “Agora me escutam mais. Muitos vem me pedir conselhos. Tem também minhas irmãs. [...] elas estudam. Aí eu fico falando para eles, né, que é para estudar. Aí também elas me respeitam” (GSD-1).

A associação que os familiares e amigos de Ricky, soldado macuxi, da comunidade de Napoleão, no município de Normandia, estabeleciam entre a vida militar, obediência, disciplina e responsabilidade foram aspectos que contribuíram, no seu entendimento, para que se tornasse mais respeitado no tempo em que serviu, ainda que para ele os dois anos de SMIO tenham significado um momento para “aproveitar a vida”: festas, bebedeiras e muitas namoradas foram aspectos apontados como componentes dessa fase. Para ele, o fato de morar em Boa Vista com amigos possibilitou uma vida mais livre dos olhares e pressões da família, da comunidade e da

---

<sup>47</sup> A palavra “castrense” tem sua origem no latim *castrum*, que era um termo genérico para instalações militares defensivas, como fortificações, acampamentos temporários e trincheiras. Por isso, “castrense” passou a ser um termo amplamente relacionado ao ambiente militar. Disponível em <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/por-que-a-justica-militar-e-chamada-de-castrense/1292257768>. Acesso em 22 set 2025.

igreja, mesmo assim considera que passou a ser mais respeitado pelas expectativas e percepções existentes em torno da profissão militar.

Ainda que o respeito seja algo cultivado na vida militar, muitos soldados reconhecem que esse valor já está, de algum modo, presente na vida pregressa do jovem, dialogando com atitudes praticadas na família e nas comunidades indígenas, como obedecer e escutar os mais velhos, agir com honra, respeitar pai e mãe. Destarte, o Exército reforçaria, ainda que de maneira distinta, práticas morais que não são alheias à experiência desses jovens: “Acho muito importante o respeito e a disciplina, mas isso o quartel não coloca em alguém. Um soldado que não traz isso de casa dificilmente terá no quartel. O quartel só tira o que a pessoa já tem dentro dela” (Soldado Yan, wapichana). Tal percepção, de algum modo, foi comigo compartilhada por um Sargento da reserva, instrutor por muitos anos na formação de soldados na Amazônia, dentre eles muito indígenas.

Eu vejo assim: é muito fácil a adaptação do indígena ao Exército porque tem grande semelhança entre a hierarquia e o respeito nas aldeias com a hierarquia e o respeito na Força. Tem hierarquia intra e entre etnias. Eles já têm quando chegam aqui valores como respeito aos mais antigos, de guerra, de combate e voltam do quartel para sua comunidade muito valorizados, às vezes, como uma liderança.

A fala do Sargento ecoa a experiência de uma liderança indígena macuxi, vice tuxaua da TI indígena de São Marco, no município de Pacaraima. Essa liderança serviu quatro anos no 1º BIS em Boa Vista, na parte administrativa. Tinha o ensino médio e um curso de computação. Conseguiu engajar e foi indicado para o curso de sargento, mas desistiu por conta do nascimento da filha. Para ele, a experiência de servir impactou no modo como as pessoas da comunidade o percebiam. Acredita que ficou mais respeitado. Acha que, de algum modo, ter servido contribuiu para que a comunidade o indicasse como liderança.

Portanto, as informações etnográficas indicam que o respeito não constitui um conceito estático. Mas, que ele é negociado e mobilizados entre universos distintos: o militar, o familiar e o comunitário. Ao ser valorizado e internalizado pelos soldados, transforma-se em uma ferramenta potente de convergência e adaptação entre esses mundos. Os depoimentos permitem entrever que respeito também pode ser lido como uma forma de governamentalidade, no sentido foucaultiano: um modo pelo qual o Estado forma sujeitos disciplinados, capazes de representar, de forma positiva, sua integração à nação. Tornando-se tal valor, mais do que uma forma de reconhecimento, como também um mecanismo fundamental de subjetivação e controle. Ao ensinar o soldado a “andar direito”, “falar direito” e se portar com “dignidade” perante superiores, o Exército atua como instância de conformação de um sujeito disciplinado, cívico e adequado às normas da ordem nacional. Assim, o respeito deixa de ser apenas uma virtude

relacional para se tornar um mecanismo de produção de sujeitos compatíveis com a lógica do Estado e suas instituições.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei nesse capítulo, a partir de dados etnográficos, descrever as trajetórias de jovens indígenas no processo de recrutamento militar em Roraima. Por meio da análise de tais trajetórias, é possível afirmar que o SMIO para indígenas se constitui como uma arena onde se desenrola uma densa fricção entre a normatividade estatal e as formas indígenas de vida, as quais se revelam em disputas de valores, temporalidades, corpos e subjetividades.

Embora a legislação brasileira reconheça a diversidade cultural dos povos indígenas e assegure o direito a sua autodeterminação, o processo de alistamento e incorporação militar ainda se estrutura sob uma lógica universalizante e tecnocrática, com mecanismos que ignoram as realidades socioculturais, geográficas e econômicas específicas desses jovens. O Estado, por meio de dispositivos burocráticos, a exemplo dos Certificados de Alistamento Militar e de Dispensa de Incorporação, performa identidades cívicas que findam por promover o cerceamento de direitos e, ato contínuo, limitações no acesso à cidadania. Assim, o Estado se mostra não como uma entidade neutra, mas como em seu caráter seletivo e performativo, validando certos corpos e trajetórias em detrimento de outras.

As informações etnográficas também apontam que a motivação dos jovens indígenas para o ingresso no SMIO é pautada por pressões familiares, ausência de alternativas profissionais e expectativas de ascensão social. A "voluntariedade" revelada nas falas dos soldados muitas vezes é uma "voluntariedade forçada", produzida no entrecruzamento entre necessidade, desejo e dever. A inserção na vida militar se configura, nesse sentido, como uma resposta a falta de alternativas profissionais da juventude indígena diante de um contexto de incertezas e ausência de políticas públicas voltadas para juventude no Brasil.

A fase de incorporação e adaptação militar intensifica esse processo de transformação subjetiva. O quartel emerge como espaço de disciplinamento do corpo e do comportamento, onde os soldados relatam uma transição de um "mundo de fora: livre" para um "mundo de dentro: regras", marcada pelo aprendizado do respeito, da obediência e da responsabilidade. No entanto, para além de uma adaptação passiva, os jovens indígenas reinterpretam e ressignificam sua experiência militar com base em suas trajetórias e redes de pertencimento. Destarte, em diálogo com Ana Tsing (2004), argumento que o SMIO é um campo de fricção onde a universalidade abstrata do Estado encontra as singularidades concretas da vida indígena, e dessa

fricção podem emergir tanto exclusões quanto possibilidades de agenciamento, resistência e reinvenção.

Assim, esse capítulo ratifica o argumento trabalhado no capítulo 2 ao evidenciar que o recrutamento militar de indígenas em Roraima não é apenas um processo administrativo, mas uma prática estatal voltada a atuar na produção de sujeitos e na reafirmação do poder estatal sobre corpos situados nas margens do Estado (Das e Poole, 2004).

## **CAPÍTULO 4 – FAZENDO A VIDA NO SERVIÇO MILITAR: DINHEIRO, ASPIRAÇÃO E ESPERANÇA DOS SOLDADOS INDÍGENAS**

Proponho nesse capítulo uma reflexão sobre como a experiência do SMIO é apropriada pelos soldados indígenas como parte de um processo mais amplo de “fazer a vida” (Neiburg, 2022). Nesse percurso, o ingresso no quartel é também vivido como rito de passagem, uma etapa do tornar-se homem, em que disciplina, responsabilidade e capacidade de sustentar a família se tornam marcas de reconhecimento social. Essa reflexão sobre o tornar-se homem remete, igualmente, ao papel da instituição militar na produção e na performance de gênero. Janowitz (1967), em um estudo clássico sobre a formação da profissão militar, analisa como se constitui o habitus próprio das Forças Armadas. Segundo o autor, tornar-se um profissional das armas implica um processo de transformação profunda: o indivíduo deve deixar de ser quem é para assumir uma identidade moldada pela instituição e orientada para o combate. Todo o aprendizado do soldado visa à fabricação desse “novo homem”, forjado sob os valores e as práticas militares. Nesse processo, a masculinidade ocupa um lugar central, já que a guerra é historicamente associada à agressividade e o quartel é concebido como um espaço eminentemente masculino. Para Janowitz, as Forças Armadas configuram talvez a mais masculina entre todas as instituições sociais.

O fazer a vida, portanto, não se dissocia do fazer-se homem: ambos implicam transformar o soldo em recurso moralmente qualificado, capaz de afirmar a maturidade, a agência e o lugar do indivíduo nas redes de parentesco. Destarte, o soldo recebido, para além de um salário, é constantemente marcado por moralidades e obrigações, circulando de forma plural (Zelizer, 1994). O dinheiro assume, assim, significados que vão do sustento da casa ao investimento em educação, na aquisição de bens, no início de um pequeno negócio ou no apoio às famílias de origem. Revelando a cada escolha desses jovens que o “fazer a vida” não se reduz ao acúmulo de recursos, mas envolve a tessitura de relações e compromissos que sustentam a existência coletiva.

Nesse contexto, a esperança (Miyazaki, 2004; de L’estoile & Sigaud, 2006) e a aspiração (Callard, 2028) surgem como categorias fundamentais, vividas como horizonte de possibilidades, dispositivos<sup>48</sup> que ativam expectativas positivas e cálculos, orientando a ação

---

<sup>48</sup> Tomo “dispositivo” nos termos sugeridos por Dreyfus e Rabinow (1995, p. 135) às “práticas elas mesmas, atuando como um aparelho, uma ferramenta, constituindo sujeitos e os organizando”. Em diálogo com Foucault, os autores entendem que “dispositivo” não designa apenas uma estrutura material ou institucional, mas um conjunto heterogêneo de práticas, discursos, afetos e arranjos que orientam condutas e produzem sujeitos. Nesse

no presente. Elas conferem sentidos aos gastos e permite que os soldados projetem futuros possíveis frente às incertezas da temporalidade limitada dos anos do serviço militar. Ao acompanhar narrativas que articulam dinheiro, parentesco, consumo e futuro, torna-se evidente que o serviço militar não se limita a ser um dispositivo de disciplinamento da juventude, mas funciona também como arena de práticas econômicas situada, onde dinheiro, moralidade, aspirações e esperança se entrelaçam no contínuo processo de “fazer a vida”.

O capítulo encontra-se estruturado em 03 seções. A primeira, onde analiso como os jovens indígenas vivenciam o ingresso na vida militar enquanto uma passagem entre fases do ciclo de vida, da juventude a fase adulta, articulando dimensões morais, econômicas e afetivas desse processo. Mostro que o tempo de serviço é percebido como um rito de passagem que marca o “tornar-se homem”, experiência expressa em termos de responsabilidade, autonomia e reconhecimento público pela família e pela comunidade. Entre o desejo de autonomia e o dever de responsabilidade, o “tornar-se homem” é vivido de forma ambígua, revelando a tensão entre valores coletivos e individuais. Ao mesmo tempo, o quartel se configura como um espaço de aspiração (Callard, 2018), no qual esses jovens se projetam em direção a novos valores e futuros possíveis, aprendendo a desejar modos de vida ainda em construção.

Na segunda seção, analiso como os jovens indígenas que ingressam no SMIO atribuem significados ao soldo, revelando dimensões econômicas, morais e relacionais das suas práticas monetárias. Exponho que os primeiros meses de serviço são marcados por gastos com fardamento e materiais de campo, que ultrapassam a função utilitária e expressam distinções entre os soldados, além de evidenciar desigualdades no acesso ao SMIO, já que o processo de incorporação envolve custos prévios com deslocamento e hospedagem. Com base no conceito de “dinheiro da casa” (Motta, 2014; 2023), busco demonstrar que o soldo não é apropriado individualmente, mas circula em circuitos familiares e de reciprocidade, assumindo valor moral e reforçando papéis de gênero e geração: o de provedor, bom filho ou marido. Ao dialogar com Zelizer (1994), procuro evidenciar que, embora o soldo seja monetariamente uniforme, adquire significados diversos: sustento, dívida moral, distinção e meio de realização de projetos de vida. Assim, o dinheiro é compreendido não apenas como valor econômico, mas como parte da produção e reprodução da vida social e moral desses jovens.

---

sentido, tanto o serviço militar quanto o sentimento de esperança podem ser pensados como dispositivos distintos, pois ambos atuam na produção de sujeitos e de futuros possíveis

Na terceira seção, apresento como os jovens indígenas transformam a experiência no SMIO em um espaço de aprendizado, reconhecimento e projeção de futuros possíveis. Articulando as noções de fazer a vida (Neiburg, 2022), *esperança* (De L’Estoile; Sigaud, 2006) e *aspiração* (Callard, 2018), procuro mostrar que o serviço militar é vivido como um processo de formação moral e de subjetivação, no qual disciplina, responsabilidade e planejamento tornam-se centrais no “tornar-se homem”. O soldo, mais do que um salário, adquire múltiplos sentidos e se insere em moralidades econômicas que conectam dinheiro, parentesco e reconhecimento social. Em meio à incerteza e à temporalidade limitada do SMIO, esses jovens mobilizam a esperança e a aspiração como forças que organizam o presente e orientam o porvir, fazendo do serviço militar um campo de elaboração de projetos e de produção de futuros.

#### 4.1 TORNAR-SE HOMEM NO SERVIÇO MILITAR

Porque assim, hoje eu me sinto assim mais responsável. Por exemplo, antes eu não ajudava em casa em nada. Não ajudava em nada mesmo. Aí hoje eu tenho a responsabilidade de ajudar minha mãe, mandar um dinheiro para ela. E me sinto mais confiante hoje. Eu me sinto mais homem, na verdade. (Soldado indígena macuxi).

Ser sustentado por pai e mãe, não era mais. Me senti um homem, mais livre também, né? Passei a ter meu dinheiro porque tava trabalhando. Tipo, me mantinha com meus meios. Aluguei uma casa em Boa vista com uns cangas<sup>49</sup>. Gastava muito dinheiro na farra, nos piseiros (festas), comprava o que queria, muita bebida, muita zoação. Terminei meu tempo sem nada, mas fiz o que quis. (Ex soldado indígena macuxi).

As falas acima fazem coro a de outros soldados indígenas acerca de um dos principais sentidos por eles atribuídos à incorporação e ao tempo passado no SMIO: o encerramento de um ciclo de vida, a infância, e a abertura de outro com todas as obrigações e as possibilidades a ele decorrentes, a fase adulta. A passagem é narrada como mudança de estatuto e de comportamento reconhecido pelos outros (família/comunidade), isto é, com validação pública da nova posição social. Tal visão comparecia tanto nas percepções daqueles que estavam servindo, mas sobretudo naqueles que já haviam passado por essa experiência. Esse processo foi vivido subjetivamente e em resposta a expectativas sociais em torno do esperado de um jovem que ingressava na vida militar. Situou, sobremaneira, a “responsabilidade” e a “liberdade”, que na perspectiva de meus interlocutores afloraram e foram experienciadas com a inserção no EB, como pontes que permitiram a travessia de uma fase a outra.

---

<sup>49</sup>Terminologia utilizada pelos militares do EB para amigos de trabalho mais próximos com quem você divide a carga. No dicionário a palavra remete a peça de madeira usada para prender junta de bois a carro ou arado.

#### 4.1.1 Responsabilidade

A responsabilidade era sentida e identificada em várias dimensões da vida: por si, pela família, pelo zelo do nome do EB e que se expressava em atitudes e comportamentos reconhecidos pela família e atestados publicamente pela comunidade. Conforme sugerem os depoimentos de dois soldados, das etnias wapichana e macuxi que serviram em 2017 e 2015, respectivamente:

Mudou muita coisa em minha vida por ser soldado. Eu passei a me sentir mais responsável, tanto no quartel, quanto à minha pessoa, responsabilidade com a família. Passei a ajudar minha família porque tinha trabalho. Todo mundo na comunidade disse na época que eu tinha mudado muitas coisas, sobre a responsabilidade, deixei de ser moleque, de ser brincalhão, que era agora bom filho. Voltei para a comunidade mais sério. [...]. Acho que o Exército me deixou mais responsável, deixei de ser criança lá.

Meu comportamento lá já mudou já como recruta. Pouco tempo lá, mudou meu comportamento, eu não era mais aquele menino, era um homem como sou agora. Tratava todo mundo com respeito, passei a ter mais responsabilidade. As pessoas viam que mudei e me tratavam com respeito. Minha mãe, meu pai, todo mundo falava que eu tinha mudado, que fique mais sério, mais responsável. Todo mundo notou a diferença. Carrego isso até hoje.

De certo modo, o entendimento de que o ingresso na vida militar marcou o começo da vida adulta também se fez presente em várias das 35 (trinta e cinco) entrevistas realizadas junto aos soldados indígenas do C Fron RR/7º BIS, anexadas ao estudo de Okasawara (2023). Para além da questão da responsabilidade, muitos desses jovens apontaram ter entrado nesse momento da vida, sobretudo, pelas alterações do comportamento e valores quando passaram a ser soldados, identificadas na volta para comunidade por amigos e familiares: “Ser soldado mudou minha postura, minha maturidade, na vida que eu vivia era ir para a festa, beber meu caxiri. Mudou meu pensamento de criança para homem.” (EB03, 2023, p.64). “Muitos amigos da comunidade me perguntam como é o Exército, falam que eu mudei. Não bebo mais, não bagunço. Todos falam [de mim] que ele é do Exército, tá mudado.” (EB11, 2023, p.68);

Mudou muito, era brincalhão, agora meus pais me viram diferente, não tirava mais gracinha [...]. Na comunidade, eles viram o que eu era e o que sou, [...] levava os estudos na brincadeira, aqui não.” (EB20, 2023, p.73); “Meus amigos me acharam estranho, chega na pessoa que foi amigo, mas mais diferente de que antes, brincadeira mais séria, mais respeito, agora sou assim. (EB26 2023, p.76).

A vinculação entre incorporação no SMIO e o amadurecimento dos jovens indígenas também se fez presente na visão de algumas lideranças indígenas de Roraima que conversei. Uma delas de uma associação que representa os Yanomamis que vivem nas regiões das serras, dentre elas, Surucucu, manifestou ser favorável ao ingresso de jovens indígenas na SMIO, pois

entendia que, além de voltarem dessa experiência bastante amadurecidos, ajudavam bastante a comunidade com o dinheiro recebido por meio do soldo; já outra liderança macuxi da TI São Marcos, ainda que não tenha vivido como gostaria a experiência operativa no ano em que serviu, acreditava que todo jovem deveria passar pelo serviço militar, principalmente pelo amadurecimento que esse lhe proporcionou.

eu não dei um tiro, não desci de rapel, essas coisas como via nas propagandas do Serviço Militar na televisão. Só ficava mais pintando e varrendo o quartel. Mas, acho que todos devem servir para passar por essa experiência. Para verem o que é bom: ter que cumprir ordem, horário, a parte física, hierarquia, disciplina. Fazer o que não gosta. Porque tudo eu não gostava lá não, mas sei que ajudou a me tornar mais experiente, menos imaturo.

Nessa toada, uma liderança indígena representante de comunidades da TI Raposa Serra do Sol acrescentou:

o jovem indígena quando entra no quartel para cumprir o serviço militar já tem no mínimo 18 anos. Então, ela já tá naquela fase mais madura, de deixar de ser criança. Tá entrando naquela fase de mais responsabilidade. Muitos já estão casados e com filho. Então, isso meio que acontece ao mesmo tempo: ele entra e já tá se tornado homem, sabe? Então eu acho que é muito importante para o jovem indígena servir, nesse momento. Muito importante para sua maturidade, para ter mais responsabilidade, sabe? Vai ter um dinheiro, mais disciplina, tudo ajuda.

Em diálogo com os contributos desenvolvidos por Callard (2018), esse conjunto de percepções permitem situar o ingresso dos jovens indígenas no serviço militar enquanto um processo aspiracional. Para a autora, a aspiração não se reduz à ambição, mas constitui uma forma de ação racional dirigida à aquisição de novos valores e à constituição de um novo eu. O ingresso no serviço militar é narrado por esses jovens como uma transformação: de “menino” para “homem”, de dependente para provedor<sup>50</sup>. Muitos descrevem essa passagem em termos de responsabilidade e autonomia econômica. Ao entrar no quartel, os jovens indígenas assumem novas obrigações que orientam sua ação mesmo sem plena compreensão do seu valor final: prover a família, sustentar a “casa” com o soldo, zelar pela imagem do EB. O quartel, portanto, aparece como espaço institucional de aspiração, onde os jovens indígenas se tornam sujeitos de novos valores ao longo dos anos prestados de serviço militar, buscando tornar-se outro tipo de pessoa. Quando retornam às comunidades “mais sérios”, reconhecidos como homens adultos e

---

<sup>50</sup>Em muitos contextos ameríndios, a passagem à vida adulta está profundamente associada ao casamento, à capacidade de prover e à responsabilidade sobre outros, dimensões que articulam o econômico, o moral e o relacional. Ser homem, nesse sentido, implica demonstrar competência moral para cuidar dos outros, fazer circular bens e sustentar o coletivo doméstico. Pelo debate da constituição de pessoa, tal questão é amplamente discutida na etnologia indígena sul-americana (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, 1979; McCallum, 2001; Belaunde, 2005; Gow, 1991).

responsáveis, esse reconhecimento implica também uma cobrança moral e uma responsabilidade social e individual por esse novo eu, pelo que se tornou:

Quando a gente sai lá fora, a gente tem que se comportar igual um militar, não pode mais ser como antes. Eu acho assim que eu deixei de ser menino quando entrei na vida militar, sabe? Mudei muito, sou mais responsável, isso” (GSD- 3).

Nessa perspectiva, o jovem não apenas se transforma subjetivamente, mas também passa a ser avaliado pelos outros segundo a medida desse novo estatuto. O peso da responsabilidade, portanto, não é apenas individual, mas público e moral, sustentando a análise de Callard (2018) de que somos moralmente responsáveis pelo “eu” que nos tornamos e de que a aspiração é sempre uma prática social de transformação. Aspecto também presente nas entrevistas realizadas por Okasawara em seu estudo (2023) com soldados indígenas, conforme exposto no depoimento que se segue:

Meus amigos, tipo, deixei um monte de amizades de bebida, virei militar, fui meio ruim, amizade desde pequeno, eles falaram que eu afastei deles. Mudei a forma de falar com eles, bagunça com eles, parei de sair, só penso em trabalho. Mudei para melhor. [...]. Sendo soldado do Exército eu sinto, depende do militar visto lá fora, se ele causar coisas lá fora vão perguntar de onde você é. Eu não faço nada não para não sujar o nome do batalhão. Eu falo, tipo, tomar cuidado com as coisas, causar briga lá fora, não causar malvisto lá fora. (EB 21, 2023, p.74).

#### **4.1.2 Liberdade**

A despeito da preponderância dessa compreensão, há de se destacar outras perspectivas em torna da associação entre incorporação no SMIO e amadurecimento. Haja vista que, se por um lado, ingressar no SMIO representou para alguns a entrada na fase adulta, marcada por responsabilidades e mudanças de atitudes imaturas; para outros, notadamente interlocutores que já haviam servido, ainda que vinculassem o início da fase adulta ao começo da vida militar, entendiam que essa foi vivenciada, pelo menos nos primeiros anos do SMIO, pelo sentimento de liberdade, de serem “donos” da sua vida e sujeitos de suas escolhas, dado não dependerem mais para sobreviver do dinheiro do pai e da mãe, ainda que a necessidade de respeitá-los e honrá-los estivesse bastante presente em seus discursos. Liberdade e autonomia, elementos constitutivos de uma subjetividade modulada numa perspectiva neoliberal, foram os aspectos evocados para retratar essa época da vida.

Para esses jovens, o salário ganho através do soldo possibilitou que se mantivessem em Boa Vista, dividindo moradia com companheiros de trabalho, longe dos olhares e cobranças da família e da comunidade. Para alguns, foi um período de afastamento da igreja (a grande maioria é evangélica, da denominação Batista e Assembleia de Deus), de frequentar muitas festas, de sair quase todas as noites com amigos do quartel quando não estavam de serviço, de

adquirir no mercado os produtos desejados, ou seja, nas palavras de um interlocutor, “de viver a vida”: “No começo eu morava com um tio que era pastor, mas quando entrei no quartel, passei a ter uma vida de festas, então sai da casa do meu tio e me afastei da igreja”. Experiências, portanto, marcada por práticas modernas de liberdade, focada na esfera privada e nas escolhas individuais.

Em retrospectiva, havia uma dubiedade de interpretações para essa época: ao passo que se lamentavam por que não souberam gastar e/ou administrar o dinheiro recebido ao longo daquele tempo, posto terem o dispendido com farras, namoradas e na compra de bens avaliados como supérfluos (roupas, celular, tênis, relógios etc.) tampouco conseguido poupar; ao mesmo tempo, consideravam que aquele foi um momento único de aproveitar a juventude, haja vista que logo depois se casariam e teriam que assumir responsabilidades com mulher e filhos. Nesta perspectiva, tomando a contribuição dos estudos de Wherry (2017) e James (2014)<sup>51</sup>, concebo que o início de um ciclo e a possibilidade da realização de um evento significativo da vida, a exemplo do casamento, influenciaram na tomada de decisão financeira desses jovens.

Vale reter nesse aspecto que todos meus interlocutores que já haviam cumprido o SMIO estavam casados, tinham filhos e residiam com a família da esposa em Boa Vista. Para a grande maioria, o casamento ocorreu logo nos primeiros anos do serviço militar. Desse modo, eram duas as projeções temporais que basearam a decisão de aproveitar a vida: o momento presente do “aqui e agora”, de uma vida de solteiro; e de um futuro não muito distante, quando se casariam.

Era novo, nunca tinha tido dinheiro, tava livre, longe de pai e mãe, então fui aproveitar como muitos que tavam lá. Comecei uma vida de bebedeira e farra, mais nos dois primeiros anos. Acho que faltou uma orientação, mas não me arrependo não. Era a hora, depois me casei” (EX- SDI 7)

---

<sup>51</sup>As reflexões de Deborah James (2014) e Frederick Wherry (2017) convergem ao deslocar o foco das análises econômicas centradas na racionalidade individual para uma compreensão relacional e moral das práticas financeiras. Em *Money from Nothing: Indebtedness and Aspiration in South Africa*, James mostra que o endividamento e o consumo, em contextos pós-apartheid, não devem ser vistos apenas como sintomas de desequilíbrio econômico, mas como formas de aspiração e pertencimento social, por meio das quais os indivíduos buscam reconhecimento, dignidade e inclusão em mundos desejados. O crédito, nesse sentido, torna-se um instrumento de consumo e reconhecimento, entrelaçando expectativas familiares, obrigações morais e projetos de futuro. De modo complementar, Wherry (2017), em *How Relational Accounting Matters*, argumenta que a tomada de decisão financeira é estruturada por laços sociais, valores culturais e eventos significativos da vida, nos quais o dinheiro adquire significados distintos conforme o contexto relacional. Em contraste com a “contabilidade mental” da economia comportamental, que trata de como os indivíduos separam cognitivamente seus recursos em diferentes categorias de gastos, Wherry sugere que a contabilidade relacional é moldada por laços sociais, valores morais e eventos significativos da vida. Assim, tanto James quanto Wherry evidenciam que as práticas financeiras são atravessadas por dimensões simbólicas e morais, nas quais o dinheiro e a dívida funcionam como mediadores de relações sociais, marcando posições, aspirações e transições nos ciclos da vida.

A tensão entre ethos comunitário e lógica liberal foi reconhecida por um missionário italiano que vive em Roraima há 45 anos trabalhando diretamente com povos indígenas do Estado. Ele entendia que muitos desses jovens buscavam a vida militar como uma forma de se inserir na sociedade de mercado, visando também conseguir uma maior autonomia frente ao grupo. Lançavam-se, assim, com a decisão de servir em um movimento de deslocamento, ainda que parcial, de uma lógica comunitária a uma lógica liberal. Para ele,

Nas comunidades indígenas, dentro de uma prática coletivista, fica difícil empreender, ser um indivíduo independente, que age só por si mesmo. Então, eles (jovens) procuravam o serviço militar para viver dessa ideia pregada pelo capitalismo, que já chegou nas comunidades, de autonomia, de consumo. Alguns ajudavam a família. E havia aqueles que caía a ficha de que o quartel e aquele modo vida não era para ele. E voltavam para casa.

Sendo assim, a chegada da fase adulta para esses jovens, sentida com o ingresso no SMIO, foi vivenciada por dinâmicas coletivistas e individualistas, amparadas respectivamente no sentimento de responsabilidade e de liberdade, as quais modularam as ações, as escolhas e as expectativas em torno desses sujeitos ao longo dos anos do serviço militar. O tempo, nesse sentido, foi objeto das práticas de gestão da vida efetuadas por esses jovens, um dispositivo fundamental que tornou possível o exercício imaginativo sobre as possibilidades nas formas de fazer a vida no tempo de engajamento e reengajamento no serviço militar. Ideias de como gastar o dinheiro ganho, economizar e projetos para o futuro foram imaginados circunstancialmente e, em muitas situações, efetivamente levados a cabo em situações concretas por esses atores em função desse tempo.

As trajetórias desses jovens evidenciam ainda controvérsias morais que atravessam o processo de tornar-se homem nos anos de SMIO. Há uma tensão constitutiva entre valores coletivos de reciprocidade, sustentados por instituições de parentesco, e projetos de autonomia individual, frequentemente associados à incorporação de formas de vida modernas.

Eu morava numa casa de apoio com outros indígenas no São Vicente (bairro). Não ajudava em nada minha família. Antes eu só queria sair, rir muito e ir para as festas. Comprava roupa também, comprei até uma moto financiada e nisso ia todo o soldo. Acho que fiz mal. Devia ter ao menos ajudado um tio meu lá na comunidade que tava doente na época. (EX-SDI 6).

O jovem indígena “torna-se homem” ao adquirir responsabilidade (ligada à provisão familiar, ao cuidado e à reciprocidade) e liberdade (associada à autonomia financeira e às escolhas individuais). Esse movimento de passagem não rompe completamente com o ethos comunitário. No SMIO, o soldado indígena aprende a agir como indivíduo, ganhar, gastar,

decidir, mas continua, de certo modo, moralmente referenciado à casa, aos pais e à comunidade. A “aspiração” (Callard, 2018) de se tornar outro, mais disciplinado, maduro e autônomo, emerge, portanto, no interior de redes de interdependência e não fora delas. O desafio está em negociar os limites entre a responsabilidade pelo coletivo e o desejo de individuação<sup>52</sup>.

## 4.2 GASTO DO DINHEIRO

### 4.2.1 Fardamento e material

É porque assim, a gente tem que comprar nossos materiais, essas coisas que é o que é o período do campo básico ali, né? Que é o campo, essas coisas daí comprar um bocado de coisa assim. [...] O meu salário foi, praticamente, vamos dizer assim, que três meses ali a gente trabalhava ali para compra essas coisas. Praticamente o dinheiro que a gente ganhava era todo gasto com o Exército, que a gente tinha que comprar farda, material para o campo, essas coisas assim. (soldado indígena macuxi)

“No início, o material e farda. Mas, é mais o material que você compra. [...]. Para campo. [...] Material para campo.”

“Teve o primeiro campo, a gente obteve o material ali da cadeia de suprimentos mesmo. Depois a gente teve que comprar o nosso porquê o da cadeia de suprimentos às vezes acabava ou era muito ruim.”

“O material é o kit sobre o kit mesmo. O kit Sobrevivência. Sobrevivência. Tem que pagar por ele; Aí primeiro é só para comprar material e fardamento. Só, só. E pagar também esse material. Isso é uns três meses de salário”. (Depoimentos de soldados indígenas do grupo 3).

As falas acima foram respostas iniciais de soldados ao meu questionamento sobre como gastavam o dinheiro auferido através do soldo. Muitos destacavam que o pagamento recebido ao longo dos três a quatro primeiros meses do SMIO era destinado em quase sua totalidade para aquisição de fardamentos e para compra de materiais voltados às atividades realizadas na selva, notadamente para uso por ocasião do campo básico, também chamado de “operação boina”. Essa última acontece, conforme já discutido no capítulo 1, depois do recruta completar o período de internato e das instruções. Trata-se de um exercício de longa duração (três a cinco

---

<sup>52</sup> Embora situadas em contextos distintos, tensões entre o ethos relacional e ideais de individuação foram também apontadas por Silva (2025) em Usubemassu, no Timor-Leste. Naquela situação, a expansão da economia de mercado e do cristianismo pentecostal introduz novas práticas de racionalização econômica, mérito e prosperidade individual. Entretanto, essas novas formas de individuação eram ambivalentes: a acumulação material ou o sucesso pessoal eram celebrados como bênção divina, mas também criticados como sinais de egoísmo ou de ruptura com as obrigações de reciprocidade. O indivíduo aspirante à autonomia permanecia, assim, enredado em moralidades coletivas que regulavam seus desejos e sancionavam seus desvios. Essas situações revelavam uma condição moral híbrida, na qual a codependência não desaparecia com a modernização, sendo ela reconfigurada. A aspiração à autonomia não rompia os laços sociais, mas se realizava através deles, mediada por instituições.

noites) que marca a fase final na formação do combatente. Nele são aplicados os conhecimentos adquiridos nos meses anteriores da formação em um cenário simulado de combate na selva.

De um modo geral o Kit básico para a execução das atividades de campo é composto por cinco sub-Kits: sobrevivência, higiene, armamento, coturno e primeiro socorros. Muitos dos materiais desses sub-kit não são fornecidos pelo EB, sendo comprados no mercado pelos soldados com o dinheiro do seu soldo. Há uma grande disponibilidade de ofertas desses kits em vários sites da internet ao preço de aproximadamente R\$ 300,00. Interessante notar que nesses mesmos sites constam orientações de como montá-lo. Acrescenta-se aos kits a compra de facas, banquinhos para sentar-se, dentre outros itens levados para o campo.

Figura 27– Conteúdo do Kit de Campo



Fonte: Base Artigos Militares. Disponível em [https://comprebase.com/produto/kit-campo/?srsltid=AfmBOor\\_imzo\\_jEZBW0sxZcxyHNt9dFHnEmuPEnvHmJ2SI3ihE-mkLFH](https://comprebase.com/produto/kit-campo/?srsltid=AfmBOor_imzo_jEZBW0sxZcxyHNt9dFHnEmuPEnvHmJ2SI3ihE-mkLFH). Acesso em 21 ago. 2025.

Importante destacar em torno dessa questão que, segundo meus interlocutores militares, o jovem ao ingressar no SMIO recebe de imediato um “enxoval” fornecido pelo EB, composto por alguns itens como fardas (um camuflado e uma farda de passeio), calção e camiseta de educação física, meias, coturno (botas), tênis, gorro etc. Tais itens encontram-se previstos em

norma específica: “as Instruções Reguladoras para Distribuição de Uniformes (EB10-IR-30), cujo objetivo é:

proporcionar condições para que a distribuição de peças de uniformes e de roupas de cama e banho seja realizada com oportunidade e nas quantidades adequadas para atender as necessidades das Organizações Militares (OM) apoiadas, considerando as peculiaridades de cada OM e a disponibilidade de recursos financeiros. (Brasil, 2020, p. 5-83).

Entretanto, conforme relatado por um sargento da reserva que atuou por mais de 10 anos na formação de soldados, ainda que a quantidade e a qualidade do material estejam previstas em norma, os itens disponibilizados pelo EB são insuficientes e em pouco tempo se desgastam. Acrescenta-se a isso, o fato de serem desconfortáveis, a exemplo do gorro e do tênis: “Por exemplo, o tênis e o gorro de selva que o EB fornece são horríveis, baixo padrão. Então, o soldado quando entra e vê os outros quer algo mais ‘macetoso’ e vai comprar no comércio”. Além disso, a quantidade prevista de itens não supre as necessidades do seu uso diário: “só dão duas mudas de farda. Então, tem uma no corpo e outra lavando. Todo dia tem que lavar. Não dá. Entra ainda nesse gasto inicial o material de higiene”. Vale observar que os soldados nesse início não recebem ajuda de custo de uniforme para arcar com tais despesas, somente o material com as limitações mencionadas. Então, utilizam o dinheiro do soldo para tal aquisição

Em volta dessa questão, alguns soldados relataram que investir em fardamento de qualidade era fundamental para uma boa apresentação pessoal e, conseqüentemente, no possível engajamento, pois tal aspecto consta na avaliação do militar: “Depois que a gente passa do período básico, chega e vê os outros soldados mais antigos bem fardado, bem apresentados, a gente não quer ficar atrás, né? Vale na nossa avaliação. Então, a gente quer um uniforme melhor.” (GSD-2). Segundo um sargento que atua na formação de soldados, atualmente um dos itens mais desejados por eles é o novo coturno do EB, de uma marca específica, que custa em torno de R\$ 500,00, ainda que haja outros de marcas mais baratas. Portanto, o consumo de fardamento e acessórios militares entre os soldados indígenas ultrapassa o caráter utilitário. Além de uma necessidade concreta, a aquisição desses bens é também demarcatória de diferenças e distinções no interior do grupo (Bourdieu, 2007), incidindo inclusive nas avaliações institucionais.

Em diálogo com Bourdieu (2007), o gosto aqui ou as preferências manifestadas através das práticas de consumo dos soldados funcionam como produto dos condicionamentos associados a uma classe ou fração de classe, a militar, estabelecendo fronteiras internas e diferenciações entre aqueles que podem ou não obter e consumir determinados bens. Esse

conjunto de fatores comparece nos gastos realizados pelos soldados nos primeiros meses do SMIO. A isso somam-se os compromissos financeiros assumidos previamente, como conscritos, para custear as etapas do processo de recrutamento.

#### **4.2.2 Deslocamentos, hospedagem e roupas**

Da minha comunidade para cá (Boa Vista) é quase um dia de viagem entre barco e carro. Eu vinha e voltava para Boa Vista todas às vezes. Ficava na casa de uns conhecidos meu, mas tinha que comer fora. Gastava com transporte e alimentação. Minha tia que era professora lá na comunidade me ajudava. Depois que eu entrei, eu passei o dinheiro que eu recebia para ela porque ela tava precisando. Isso foi uns dois meses de salário. (Ex-SDI2)

O depoimento acima remete a algumas das dificuldades enfrentadas por jovens indígenas em Roraima para ingresso no SMIO já discutidas nessa tese, sobretudo, para aqueles que moram distantes dos centros urbanos, onde, na maioria das situações, ocorrem as sucessivas etapas do recrutamento militar, notadamente em Boa Vista. Cumprir todas essas fases implicou para alguns desses jovens o dispêndio de um montante considerável de recurso financeiro para sua realidade, anteriormente à incorporação no SMIO, que não dispunha na ocasião.

Acrescenta-se a isso os gastos realizados como a compra de calça jeans, camisetas brancas e tênis, trajes exigidos pelo EB na fase da seleção complementar<sup>53</sup>. Razão pela qual tiveram que recorrer ao auxílio de parentes e da comunidade para arcar com esses gastos, os quais se mobilizaram para socorrê-los. Em alguma dessas situações, foram esses jovens os primeiros da sua localidade a servirem. Logo, ao ingressar no SMIO, sentiram-se na obrigação de retribuir a ajuda recebida.

Na época que eu vim servir não tinha alistamento pela internet. Eu fui um dos primeiros que entrou no quartel de lá. Eu morava na comunidade de Água Fria, em Uiramutã. E eu tive que vir e voltar em todas as etapas. Gastava dinheiro com transporte, hospedagem e alimentação em Boa Vista. Algumas pessoas da comunidade me ajudaram. Então, quando entrei no quartel, assim que deu, eu também ajudava eles, com o dinheiro que recebia. (Ex-SDI7).

#### **4.2.3 Regimes de troca e recrutamento militar**

Entendo que ao longo do processo de recrutamento e incorporação à vida militar esses jovens indígenas circularam entre vários regimes de trocas coexistentes e interdependentes, que conectam economia, moralidade e parentesco. Compreendo os regimes de trocas a partir de

---

<sup>53</sup> Trajes também exigidos por ocasião da cerimônia de entrega do Certificado de Dispensa de Incorporação (CDI).

Silva (2016, p.131) como “categorias analíticas cunhadas para dar sentido às diversas regras, expectativas e efeitos por meio das quais pessoas e coletivos sociais transacionam bens, direitos sobre pessoas ou sinais de reconhecimento.” Segundo a autora, essas trocas constituem a base da socialidade, pois é por meio delas que se produzem e se mantêm os vínculos que sustentam a vida social. Silva entende coexistir diferentes regimes de troca articulados a contextos e aos desejos dos agentes sociais envolvidos, mobilizados para produzir efeitos específicos. Para ela as diversas tentativas de compreender como as trocas acontecem nas sociedades levaram à definição de quatro modelos principais, ou tipos ideais, de regimes de troca: o escambo, o mercado, a partilha e a dádiva. Inspirada em Appadurai (1986), a autora concebe que tais regimes não são excludentes: coexistem e se entrelaçam na vida social, podendo um mesmo objeto circular entre diferentes lógicas de troca ao longo do tempo.

A partir dos aportes de Strathern (1992), Silva (2016) aponta que no regime da dádiva, as trocas envolvem não apenas objetos, mas também vínculos e obrigações: bens, palavras e gestos circulam como meios de produzir e manter relações duradouras. Pessoas e coisas são concebidas como consubstanciais, de modo que os objetos carregam algo de quem os oferece, são animados, inalienáveis e dotados de agência. O valor, aqui, é medido pelo prestígio e não pelo preço, e as relações se estruturam na dependência e na assimetria entre as partes (Gregory, 1982).

Já o regime de escambo, o foco recai sobre o bem trocado, e não sobre a relação social que o sustenta. Trata-se de uma troca pontual e contextual, geralmente entre parceiros em posição simétrica, voltada à obtenção de bens distintos dos que se possui. Ainda que não obrigatória, a troca pressupõe confiança e crédito mútuos (Humphrey; Hugh-Jones, 1992).

No que concerne ao regime de mercado, ele é caracterizado pela autonomia entre os agentes e pela presença da moeda como medida de valor. As relações são mediadas por coisas, e os bens circulam como mercadorias alienáveis e desprovidas de vínculo com seus proprietários (Strathern, 1984). O valor é definido pelo preço, e a equivalência monetária deve ser imediata (Gregory, 1982).

Nessa toada, Silva (2025) acrescenta, à luz das elaborações de Widlok (2017), que o regime de partilha, recentemente reconhecido como distinto do regime da dádiva, caracteriza-se pela demanda de compartilhamento feita pelo receptor, expressa ou implícita. Diferentemente da dádiva, cujo foco recai sobre a obrigação e a dívida instaurada pelo doador, na partilha o essencial é a possibilidade de atender a um pedido. Esse regime é mais frequente em coletivos de pequena escala e caráter igualitário, baseando-se em uma noção ampliada de

pessoa, em que o demandante se vê como parte de um todo comum e, portanto, com direito de acesso aos recursos coletivos. A partilha não cria dívidas pessoais nem exige retribuição imediata, tampouco estabelece compromissos duradouros entre quem dá e quem recebe. Trata-se de uma prática descentralizada, que reforça a consciência de interdependência e atua como meio de construção de parentesco e relacionalidade.

Em se tratando do processo de recrutamento dos jovens indígenas, os custos prévios com deslocamentos, hospedagem, alimentação e compra de roupas, necessários antes mesmo da incorporação, expõem de largada a desigualdade enfrentada por jovens indígenas para acesso o SMIO. Esse aspecto é detalhado no depoimento de um sargento da reserva:

Os jovens indígenas das comunidades distantes vêm para a cidade, têm custo [...], o Exército exige que eles venham com uma calça jeans, camiseta branca, muitos não têm, pessoal humilde mesmo. Aí eles têm custo de transporte várias vezes e para comprar essas roupas. Eles têm uma semana, na fase da seleção complementar, que não é soldado ainda, mas tem que vir todos os dias, de cabelo cortado, calça jeans, camiseta branca, vêm de moto taxi, não têm almoço. Têm que pagar a comida. E o pior que alguns ainda não ficam. Então, eles gastam o que não têm ainda.

Diante dessa realidade, parentes e membros da comunidade ofereceram suporte financeiro, instaurando obrigações morais e de reciprocidade que os jovens buscavam retribuir assim que passavam a receber o soldo. Reorganiza-se, assim, as formas de circulação de dinheiro, convertendo-se a dívida moral com a família e a comunidade, após a incorporação, em compromissos econômicos. Tal retribuição comprometia os primeiros soldos recebidos, tornando o início da vida militar bem mais difícil: “distância da família e mesmo quando tinha licença não podia sair do quartel porque tava sem dinheiro, fiquei laranjeira<sup>54</sup>, foi muito difícil. Isso. Só eu sei o que passei.” (EX\_SDI 3).

Essas situações estiveram mais presentes nas falas dos meus interlocutores que já haviam servido. Dentre os que conversei que estavam no primeiro ano do SMIO, aqueles que precisaram se deslocar e de hospedagem na fase de recrutamento, contaram com o apoio da família, notadamente do pai e da mãe, que os acompanhou em todo processo e/ou arcou com os custos nele envolvidos. Nesses casos, além de um forte desejo da família para que o filho ingressasse no SMIO, os pais possuíam um emprego e uma renda fixa:

Meu pai é professor e ele se esforçou bastante para poder vir para Boa Vista me acompanhar, né? Porque tinha todo o passo a passo para poder fazer o exame, teste.

---

<sup>54</sup>Termo usado no EB para designar militares que moram ou passam a maior parte do tempo no quartel, especialmente aqueles que vivem longe e usam o quartel como residência principal. Segundo interlocutores militares, o termo surgiu na Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN), no Rio de Janeiro, onde havia pés de laranja próximos aos alojamentos. Os cadetes que não voltavam para casa nos finais de semana eram chamados de "laranjeiras", pois permaneciam no quartel, "comendo laranja".

[...] Então, a gente passou quase o ano todo nessa correria (GSDI-2); minha mãe gastou muito comigo, ela é enfermeira, nessa época: pagava transporte, onde eu ficar, comida, mas era o sonho dela que eu entrasse. (GSDI-4). Meu pai que é professor me trouxe de Alto Alegre em todas as fases. Ele ficou muito feliz quando entrei (GSDI-3).

Os depoimentos mostram que as formas pelas quais os jovens indígenas acessam, permanecem e dão sentido à experiência do SMIO revelam uma articulação entre diferentes regimes de troca que coexistem e se transformam ao longo do tempo. Cada um desses regimes expressa uma maneira distinta de relacionar pessoas, bens e valores, permitindo compreender como a circulação de recursos materiais, dinheiro, bens, ajuda, favores, participa da produção de vínculos morais e da reprodução social desses sujeitos.

Mais do que regimes estanques, o que se observa etnograficamente é o movimento entre regimes, sua conversão e sobreposição. O mesmo objeto ou soma de dinheiro pode circular entre diferentes lógicas: o recurso recebido como dádiva familiar pode ser usado para comprar bens de mercado, que, por sua vez, são reinterpretados como sinais de reciprocidade e prestígio comunitário. Da mesma forma, uma moto comprada com o soldo pode simultaneamente expressar um ideal de autonomia individual e funcionar como bem compartilhado no grupo doméstico, reingressando na esfera da partilha.

Assim, compreender a experiência econômica dos soldados indígenas requer reconhecer que dádiva, partilha, escambo e mercado coexistem e se imbricam, compondo uma economia moral plural. O serviço militar, nesse sentido, não apenas introduz os jovens a práticas de consumo e crédito, mas também reativa e ressignifica regimes de reciprocidade e interdependência.

#### **4.2.4 Despesas de casa**

O uso do dinheiro recebido através do soldo com despesas de casa foi mencionado nas seguintes situações: nas despesas domésticas da casa em que residiam em Boa Vista e/ou da família no interior e na manutenção da própria casa quando tinham esposa e filhos. Nesse aspecto, penso que o conceito trabalhado por Motta (2014, 2023), ainda que elaborado a partir de contextos de favelas cariocas, oferece elementos elucidativos à análise de como o soldo militar nessas circunstâncias adquiriu significado não apenas econômico, mas também moral e relacional, inscrito no que a autora denominou como “dinheiro da casa”. (Motta, 2014; 2023).

Tal conceito refere-se a um nexos moral e prático entre pessoas, dinheiro e a própria casa, destacando o valor atribuído aos bens e às necessidades comuns voltadas à sua manutenção como espaço de vida. O “dinheiro de casa” envolve despesas regulares, obrigatórias e

previsíveis como aluguel, serviços e alimentação. A autora assim sintetiza o conceito: “o dinheiro da casa é uma forma de nomear, separar e mobilizar valores monetários que expressa um nexó prático-valorativo a partir do qual pessoas, casas, relações e dinheiros se constituem mutuamente.” (Motta, 2023, p. 2). Para além de uma forma de nomear, separar e mobilizar valores monetários, o “dinheiro da casa” articula diferentes modos de obter e utilizar recursos, envolvendo formas de cálculo e moralidades que regulam as relações entre as pessoas.

Além disso, tal conceito evidencia ainda as inflexões de gênero, geração e parentesco que atravessam as distintas formas de participação das pessoas na sustentação da vida em comum. Ao evidenciar como responsabilidades materiais e morais são distribuídas de maneira diferenciada entre homens e mulheres, jovens e mais velhos, dentre outros aspectos, o conceito permite compreender a sustentação da casa não apenas como prática econômica, mas como processo social relacional e moralmente orientado. Nessa toada, a renda gerada e a forma como é empregada pelos jovens indígenas, após a incorporação no SMIO, inscreve-se em circuitos de reciprocidade e responsabilidade, nos quais gênero e geração modulam diferentes formas de contribuição. Transformando, em muitas situações, o soldado não apenas em provedor, mas também exemplo de militar, de bom marido e filho, conforme evidenciado nos depoimentos abaixo de três soldados macuxis:

Sou casado, tenho filho, agora que caiu o soldo vou começar a manter a família, pagar as despesas da casa porque saiu o salário. Vou ficar agora no lugar de chefe da família.

Eu recebo dinheiro e ajudo nas compras de casa. Minha família via eu como rapaz do mundo, agora mais tranquilo. O pessoal da comunidade fica falando ‘olha o soldado’, com respeito.

Porque agora que eu entrei, eu tenho que mandar dinheiro para a minha mãe e para o meu pai para pagar as contas da casa. Aí não consigo guardar muito. Aí não sobra nada para mim. Mas, todo mundo que é militar na comunidade faz isso. É filho bom e marido também.

Em diálogo com tais contributos, depoimentos de soldados indígenas que já haviam servido evidenciam que o soldo militar, embora reduzido a época, assumia uma função de destaque na manutenção material da casa. Não sendo percebido e utilizado como recurso disponível ao consumo pessoal, mas direcionado, preponderantemente, às despesas básicas que asseguravam a vida coletiva.

Na época que servi, o soldo era bem pequeno, acho que era uns R\$ 600,00. Então, praticamente eu gastava todo meu dinheiro mais para ajudar nas despesas da casa da minha tia, como comida, água, essas coisas, onde morava aqui. (Ex-SD 5).

Eu gastava o dinheiro que ganhava ajudando minha mãe que tinha uma casa aqui em Boa Vista e outra lá em São Marcos. Eu ajudava nas despesas da casa daqui. Ganhava muito pouco. Só dava mesmo para pagar água, luz e comer. Não sobrava nada. (Liderança indígena macuxí que serviu).

Ainda mais eloquente em torno desse debate são as falas de soldados indígenas que tinham esposa e filhos: “quando a pessoa tem família, como meu caso que tenho mulher e filho, o dinheiro é mais para essas despesas da casa mesmo: água, luz, comida. Sobra quase nada para mim” (GSDI-3). Os depoimentos evidenciam que o soldo, ao invés de ser apropriado individualmente, era imediatamente absorvido e capturado pelo circuito de despesas regulares que mantinham a casa em funcionamento, ou seja, pelo circuito do “dinheiro de casa”: “falando por mim que tenho família, né? Assim, eu pago aluguel, eu compro umas coisas no final do mês aí para minha família, comida, pago luz, essas coisas para manter a casa, né? Então vai quase tudo nisso”. (GSD-4). Nessa perspectiva, o soldo passava então a circular como dinheiro moralmente marcado, que não pertencia ao indivíduo isolado, mas ao coletivo familiar. Um dinheiro carimbado destinado a despesas regulares e obrigatórias (pagar aluguel, luz, água e comida) e, portanto, não intercambiável com outras formas de uso. “é mais para isso mesmo: comprar comida para mulher e filhos, pagar luz, água. É a primeira coisa que faço. Só depois é que vejo se posso comprar outras coisas, assim para mim.” (GSDI-1).

Quanto aos soldados indígenas solteiros, havia o entendimento, por parte de alguns, de que por ser o único na família com trabalho fixo, com “dinheiro estável” ou “dinheiro certo” (Motta, 2014), tinham a obrigação de ajudar os pais ou de assumir todas as despesas de casa.<sup>55</sup> A ajuda, nessas situações, envolvia também respostas a expectativas sociais. Expondo, assim, a estreita articulação entre fluxos de dinheiro e obrigação moral na família (Silva, 2017), como também entre casa e trabalho.

O trabalho que eu fazia era pouco demais para ajudar a minha família. Agora quando eu entrei no Exército e tô podendo, eu estou ajudando minha família em algumas

---

<sup>55</sup>Os depoimentos dos soldados indígenas, que descrevem o uso do soldo como recurso destinado prioritariamente à manutenção da casa, permitem uma aproximação com os achados de Frederico (2021) em sua dissertação de mestrado sobre juventude, trabalho e serviço militar. O trabalho analisou as percepções e motivações para o SMIO de jovens recrutadas, não indígenas, do Exército no Rio de Janeiro. Os resultados apontaram que o SMIO funcionava, muitas vezes, como uma oportunidade de emprego para esses jovens pobres, cujo soldo era incorporado à renda familiar e não apropriado individualmente. A autora destaca que muitos jovens ingressavam no Exército não apenas pela formação ou status, mas porque o serviço lhes garantia “uma renda fixa e certa, por período determinado” (Frederico, 2021, p.134), que frequentemente era utilizada para ajudar nas despesas domésticas, aluguel, alimentação, luz, água etc. O soldo era também, de certo modo, incorporado ao circuito doméstico das despesas regulares, “dinheiro de casa”, e não apropriado como rendimento individual.

contas da casa: pago a luz, a água e ajudo na comida e o que sobra ainda tô terminando minha casa, graças a Deus. Meus pais esperavam por isso. (GSD- 2).

Eu ajudo minha mãe agora. [...]. É que meu pai, meu pai tá, meu pai ajudava lá, mas ele morreu 6 meses, não, 8 meses. [...] Tenho três irmão e uma irmã. Mas dois são casados e o resto não tem emprego. Então, só sou eu para ajudar minha mãe. Pago todas as despesas da casa. Mando todo mês dinheiro. Todos meus irmãos e ela ficam despreocupados porque sabe que vou mandar. O que sobra, compro minhas coisas. (GSD-3)

Novamente aqui observo o dinheiro adquirindo não apenas caráter material, mas sobretudo moral, garantia de tranquilidade, segurança e continuidade à família. O soldo, nesse sentido, para além de um salário, configurava-se um dinheiro de obrigação coletiva, um fundo comum destinado à manutenção da casa, expressão concreta do “dinheiro da casa”. Confirmando-se, desse modo, as formulações de Motta (2014, 2023), para quem o dinheiro da casa expressa um nexó moral e prático entre pessoas, recursos e a reprodução cotidiana da vida.

Se nas experiências dos meus interlocutores o “dinheiro da casa” ocupava o lugar de destaque, sendo legitimado socialmente dentre as práticas monetárias no espaço doméstico, os gastos com farras e com bens materiais para consumo individual assumiam uma valoração moral bastante depreciativa, presentes, notadamente, nas percepções daqueles que já haviam servido. Afinal,

uma das coisas que o dinheiro da casa faz é enquadrar moralmente. Na maior parte das situações em que se falou em dinheiro da casa [...] envolvia a condenação de algum tipo de gasto ou comportamento ou legitimação de outro” (Motta, 2023, p. 08).

Não saber como o dinheiro foi empregado, não ajudar a família e gastar com bens e serviços para consumo individual eram indicativos desses aspectos. Portanto, o dinheiro não circulava como entidade neutra, mas era atravessado por economias morais, nas quais obrigações de parentesco, afetos e valores coletivos moldavam sua utilização e atribuíam significado às práticas econômicas (L’estoile, 2020):

Nem sei como gastava dinheiro. Quando você vê, ele já não existe mais. [...]. Ele sumia. Tava aproveitando a vida, saía direto, era isso. Gostava sem saber direito com o quê. Gastava mal, né? Isso aí. Se tivesse a cabeça de hoje faria diferente.” (Ex-SD 3).

Embora o dinheiro seja concebido como homogêneo pelas instituições financeiras, na vida cotidiana desses jovens ele se apresentava de forma plural (Zelizer, 1994). A ideia da autora de que “um dólar não é apenas um dólar” (Zelizer, 2011) manifesta-se nas práticas relatadas, nas quais o dinheiro recebido no serviço militar ganhava sentidos específicos ao ser avaliado, classificado e hierarquizado em função de valores e projetos de vida. Construir ou concluir a casa ou o sítio para si ou para os pais, comprar um carro ou moto, obter a carteira de

habilitação, abrir um negócio, economizar e investir, ou ainda custear um cursinho preparatório para concursos foram metas planejadas por esses jovens dentro de um horizonte de até oito anos, período em que o soldo militar se convertia em recurso fundamental para o contínuo trabalho de produção e reprodução da vida, isto é, de fazer a vida.

#### 4.3 FAZENDO A VIDA NO SERVIÇO MILITAR

Figura 28 – Soldado Macuxi



Fonte: Acervo da autora

O jovem na fotografia acima é Luiz Carlos André Macuxi, o soldado Macuxi. Conheci Macuxi no 4º PEF de Surucucu, após a indicação de um sargento, também seu encarregado, que o reconhecia como um dos melhores soldados do PEF, destacando-se pelo conhecimento do terreno e pela forma de se relacionar com as comunidades indígenas nos REFRONs. Macuxi era da comunidade Terra Vermelha, localizada no município de Normandia. Migrou para Boa Vista aos 15 anos para ajudar um tio materno na criação de animais em um pequeno sítio de sua

propriedade. O tio era pedreiro e passava o dia fora ficando Macuxi na responsabilidade de cuidar das crias e de manter o local. Quando completou 18 anos, o tio que já havia servido o levou para se alistar e o acompanhou em todas as fases do recrutamento. Voluntariou-se, tendo em vista o histórico da sua família. Além do tio, primos também foram incorporados ao SMIO. O tio, particularmente, cumpriu os oitos anos permitidos para o serviço militar e chegou até a graduação de cabo. Ao ser incorporado, Macuxi foi designado para servir no 7º BIS, onde ficou por um ano trabalhando na roçadeira. Após esse período, foi movimentado para o 4º PEF. Estava no terceiro ano do serviço militar e no segundo ano servindo em Surucucu quando conversamos. Gostava de servir no PEF pelo conhecimento obtido e pelas belas paisagens que via nas operações de REFRONs. Nas férias e nos arejamentos voltava sempre para casa, onde moravam a mãe e as irmãs. Com o ingresso no serviço militar, tornou-se o responsável pelo sustento da casa e das irmãs que ainda estavam estudando. Assumir tais responsabilidades fizeram com que se tornasse mais respeitado pela família e pela comunidade. Passou a dar conselhos às irmãs e para conhecidos que lhes procuram em seus momentos de folga. Tais aspectos também contribuíram para imagem que fazia de si mesmo. Via-se mais confiante e sábio. Com o dinheiro que sobrava, conseguiu abrir uma venda na comunidade em novembro de 2024, administrada agora por uma das irmãs. Fazia projeção de viver da renda desse comércio quando terminasse o tempo de SMIO. Intentava continuar investindo nesse estabelecimento, “fazer dinheiro”, para que prosperasse até o final dos 08 anos que terá no serviço militar. Um dos principais legados da vida militar para Macuxi estava sendo aprender a pensar e a planejar o futuro.

\*\*\*

Pedro, indígena macuxi da comunidade Fonte Nova no município de Cantá em Roraima, serviu entre os anos de 2013 e 2020. Conheci Pedro através de um pastor de designação Batista, indicado por um interlocutor que residiu em Boa Vista. O encontrei numa noite na própria comunidade depois de uma atividade religiosa. Pedro voluntariou-se para servir empregado pela visão das atividades operativas da Forças Armadas, propagadas na TV por ocasião da convocação para o SMIO. Imagens reforçadas por amigos da comunidade que serviram e compuseram o contingente de militares da Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti ou MINUSTAH<sup>56</sup>, a qual durou de 2004 a 2017. Apesar dessa motivação, ao ser

---

<sup>56</sup> A sigla é derivada do idioma francês: *Mission des Nations Unies pour la Stabilisation en Haïti*.

incorporado no SMIO, passou apenas 06 (seis) meses na parte operativa como radiotransmissor, sendo transferido para a área administrativa no setor de almoxarifado, nele permanecendo o restante dos 08 anos de serviço. Mesmo frustrado inicialmente, acreditava que essa mudança foi “obra de Deus” porque a experiência e o aprendizado adquiridos produzindo documentos, armazenado, controlando a entrada e a saída de materiais da organização militar, na sua percepção, foram fundamentais para aquisição de habilidades ao exercício da função de tesoureiro da igreja que passou a desempenhar quando foi licenciado do EB. Os anos no EB foram vividos com discrição: não andava fardado, tampouco se vangloriava da sua posição entre os conhecidos, embora todos da comunidade soubessem de que era militar. Humildade era o que buscava com tais atitudes. Tal postura lhe rendeu respeito e consideração. Segundo o pastor, Pedro gozava de grande prestígio na comunidade por sua competência e retidão de caráter. Pedro entende que soube fazer bom uso do dinheiro recebido ao longo dos anos de serviço militar: construiu uma casa para morar com a esposa e os três filhos e comprou um carro. A boa gestão do dinheiro auferido pelo soldo foi fundamental para o início da vida de casado e é aspecto admirado pela comunidade. Acredita que a disciplina aprendida e cultivada no quartel foi o maior ganho dos anos passados no EB. Carrega esse valor militar em muitos aspectos da vida: no trabalho, na igreja, na educação dos filhos e, sobretudo, no emprego do dinheiro que ganhou e no salário que recebe atualmente.

\*\*\*

José, filho de mãe macuxi e pai wapichana, tem 20 anos é da TI de São Marcos no município de Pacaraima. Alistou-se com 18 anos e foi voluntário para servir, dada a tradição da sua família: seu pai e irmão serviram, parentes da parte de mãe e do pai cumpriram o SMIO e alguns primos são da Polícia Militar do estado de Roraima. Segundo ele, “corre nas veias sangue militar”. Trabalhava em um contrato temporário na prefeitura de Pacaraima antes de ser incorporado, ganhando em torno de R\$ 1000 (mil). Casou-se no primeiro ano do SMIO e tinha dois filhos, um deles recém-nascido. A primeira Organização Militar que serviu foi o 7º BIS, ficando lá por um ano. Quando conversamos, disse que grande parte do dinheiro ganho por meio do soldo era destinado para custear as despesas da família. Por isso, foi voluntário para servir em Surucucu com o objetivo de ganhar um pouco mais, face às gratificações de localidade especial, juntar dinheiro e estudar. Com essa economia, intentava tirar a habilitação e comprar

uma moto, mas sua prioridade era pagar um cursinho preparatório e materiais para concurso, quando retornasse para comunidade. Tinha planos de se dedicar aos estudos e passar, como seus primos, em algum certame da PM do estado nos próximos 03 (três) anos. Não gostaria de ficar os 08 anos no SMIO e terminar o tempo em uma situação de incerteza, sem um emprego certo e uma renda fixa. Para ele, a experiência de dois anos no EB tem sido bastante gratificante: tornou-se chefe de família, amadureceu, passou a ser mais respeitado na comunidade e pôde fazer planos para o futuro.

\*\*\*

Matheus, indígena macuxi, do município de Alto Alegre, serviu entre 2015 e 2019, passando 05 anos no serviço militar. O encontrei em sua casa à noite em Boa Vista, após o trabalho. Alistou-se aos 18 anos e cumpriu todas as etapas do recrutamento na capital, tendo em vista que no município não havia junta. Nessa ocasião, havia também sido aprovado para o curso de ciências contábeis na Universidade Federal de Roraima (UFRR) e precisava do CDI para fazer a matrícula. Informou na seleção geral não ser voluntário para servir, mesmo assim foi passando por todas as fases e findou sendo selecionado. Atribui a isso o fato de saber informática, haja vista que foi designado para servir numa organização militar em uma função de programador dos materiais necessários às operações realizadas, sendo seu trabalho em pouco tempo muito elogiado por seus superiores. Ainda que não tivesse sido voluntário, permaneceu no serviço militar por cinco anos, todos eles servindo em Boa Vista, tempo em que concluiu a faculdade. Era liberado à noite para estudar. Utilizou o dinheiro do soldo para tirar a carteira de habilitação, na compra de uma moto para se locomover mais rápido do quartel à universidade e para se manter em Boa Vista. Embora não admire a carreira militar, nem tenha familiares que serviram, olhando para trás, acredita que a incorporação no SMIO foi importante naquela circunstância, notadamente, em termos financeiros porque teria muita dificuldade para arcar com as despesas na cidade como aluguel, comida e transporte, além da compra de livros sem o dinheiro do soldo. Na falta de recursos financeiros para se mater em Boa Vista, acredita que teria regressado à comunidade, o que não desejava à época, posto almejar viver de modo mais livre longe das pressões dos pais e de parentes. Trabalha atualmente no setor de contabilidade de uma rede de supermercado. Recebe em torno de R\$ 4500 (quatro mil e quinhentos reais). É casado, pai de dois filhos e mora na casa da sogra em Boa Vista, onde está construindo aos fundos uma casa para viver com a família.

\*\*\*

“Somos wapichanas da comunidade de Barata no município de Alto Alegre. Meu pai é militar da reserva do EB, entrou no serviço militar e serviu até o posto de subtenente. Tem atualmente 84 anos. Saiu da comunidade para fugir de uma vida de violência e pobreza. Com o dinheiro do soldo educou todos os 06 filhos: 04 mulheres e 02 homens. Dizia sempre que nenhum foi para roça, todos foram estudar. Fomos criados em Boa Vista num regime de quartel (horário, disciplina, respeito). Deu certo porque todos nós nos formamos: nós, as mulheres, são professoras, tenho um irmão contador e outro na Aeronáutica. [...]. Acho, aliás todo mundo acha, que meu pai soube administrar muito bem o dinheiro que ganhou no quartel: comprou uma casa para cada filho, pagou nossa educação e construiu um sítio para ele na comunidade. E tem ainda seu salário para viver. Vive bem com o que ganha sem dívida [...]. Voltou na reserva para a comunidade. Foi tuxaua. É muito respeitado por lá e um exemplo porque soube se fazer como militar, soube utilizar o soldo para organizar a vida e da família.” (liderança indígena de Roraima).

\*\*\*

O material etnográfico outrora apresentado permite tomar a SMIO como uma janela, um fio condutor, para uma descrição das diversas maneiras pelas quais as pessoas buscam “fazer a vida” (Neiburg, 2022). Tal categoria resulta de esforços antropológicos voltados a desnaturalizar a vida, concebendo-a não como dado ou mero meio, mas como realidade marcada por sua diversidade e por processos de subjetivação. Significa compreender a vida como uma ação em curso, atravessada por práticas econômicas, morais e relacionais, em que a economia é tomada em sentido amplo. Nesse sentido, assumo o conceito de economia como trabalhado por Silva, Palmer e Cunha (2023) envolvendo todo regime que visa garantir a reprodução e reposição de objetos, pessoas e espaços mediante trabalho de produção, consumo, distribuição e troca. Engloba, assim, comportamentos, redes de interdependência, formas diversas de valoração, relações interpessoais, manutenção da casa., etc. Assim, a vida não é algo estabelecido, mas um contínuo processo de produção e reprodução, cujo cerne se encontra nas relações estabelecidas entre os seres.

A leitura conjunta do material etnográfico permite identificar que o ingresso no SMIO se apresenta como um momento em que os soldados assumem responsabilidades de sustento, planejam o futuro e constroem novos projetos, como abrir um comércio, custear estudos ou garantir moradia e estudo para a família. O soldo, nesses contextos, inscreve-se num continuum de práticas de fazer a vida, conectando múltiplas de suas dimensões: economia, família,

moralidades, espacialidade e temporalidade. Nesse aspecto, o que se encontra em questão não se reduz a apenas “ganhar dinheiro”, mas transformar o soldo em vida e em um instrumento de realizar uma aspiração: sustentar mãe e irmãs, como faz Macuxi, construir uma casa, no caso de Pedro, financiar estudos, idealizado por Matheus, projetar negócios, como pensa Macuxi, pagar estudos e comprar uma casa para os filhos, a exemplo do pai da liderança. Destarte, o fazer a vida envolve a conversão do salário militar em dinheiro da casa, em obrigações de reciprocidade e em projetos futuros, envolvendo processos de subjetivação, no qual novos valores, a exemplo de disciplina e da responsabilidade, são adquiridos, exercitados e reconhecidos socialmente, redefinindo-se, assim, a própria percepção da juventude e da maturidade.

#### **4.3.1 Incertezas**

As práticas através dos quais os jovens indígenas procuram “fazer as suas vidas” individualmente e coletivamente através do serviço militar podem ainda serem lidas como uma forma de gestão das incertezas, operando no campo de possibilidades e oportunidades. Castellitti (2022) argumenta ser a incerteza não apenas ausência de conhecimento ou risco mensurável, mas uma condição constitutiva da vida social, que permeia expectativas, orienta práticas, sendo capaz de produzir respostas criativas diante do imprevisível, ou seja, ela é uma propulsora para ação. Dimensão fortemente presente na vivência de José que temia findar o tempo do serviço militar sem renda e emprego estáveis. Nessa situação, a incerteza é paisagem, pano de fundo da vida ordinária, marcando as circunstâncias em meio às quais José realiza seu planejamento. Há aqui duas dimensões temporais sobrepostas: uma, agenciada por parte do EB, mobilizada através do engajamento e do reengajamento anual no serviço militar; outra, agenciada por esses jovens, que aponta a necessidade da construção de caminhos futuros no tempo máximo de 08 anos, o qual, no caso específico de José, deseja e projeta antecipar com a aprovação em um concurso público. A incerteza também conduz Macuxi a abrir uma pequena venda como recurso quando deixasse a vida militar. Idealizando transformar um recurso temporário (o soldo militar), se bem investido no negócio que abriu, em fonte potencial de renda futura.

Portanto, a consciência da transitoriedade da vida militar, do dinheiro certo ao final do mês, impulsiona esses sujeitos a se preocuparem e a buscarem alternativas para o porvir, após o desligamento do quartel ou mesmo no decorrer dos anos de serviço prestado. Em cada caso,

a incerteza atua como horizonte que mobiliza práticas de antecipação, cálculo e moralidade. Expressando-se, assim, em força constitutiva da vida social e das formas de economia que emergem muito em função do seu campo de oportunidade. Esse último entendido nos termos de L’Estoile (2020, p. 232): “conjunto de possibilidades e de limites que definem, em um dado momento, as ‘condições de vida’, tanto materiais quanto simbólicas, para um grupo de indivíduos”.

Nesse aspecto, entendo que a escolha de alguns dos meus interlocutores em viver o “aqui e agora” foi também uma forma de lidar com incertezas. Identifiquei essas práticas, sobretudo, nos soldados mais novos que estavam no primeiro e segundo ano do serviço militar, os quais investiam o dinheiro do soldo na realização de desejos de consumo mais imediatos: celulares, roupas e tênis. Não saber se iriam engajar e reengajar, ou seja, se teriam dinheiro a médio e a longo prazo para adquirir os bens desejados, foi fator que mobilizou suas escolhas econômicas no presente: “a gente não sabe se vai ficar (engajar) e têm essas coisas que sempre quis ter, acaba que comprar logo” (GSD -1). Escutei relatos de soldados que gastaram todo o soldo recebido, entraram no limite do cheque especial e do cartão de crédito. Para arcar com as despesas, lançaram mão da modalidade de empréstimo denominada crédito consignado.

A maioria dos soldados daqui, acho que um o outro ali consegue se salvar, mas a maioria ali com um pensamento de jovem, de quere ter as coisas né? Ah, eu tô ganhando um pouquinho aqui, vou comprar celular novo, tênis, vou fazer isso e aquilo aí trabalha, quando pensa que não acha que o dinheiro tá na conta, o banco vem e leva tudinho e fica devendo o banco. Acaba pegando também no cartão e fica sem dinheiro. A gente tem a POUPEX e vai lá e pega [...], mas, vai ficando sem salário. (Soldado Macuxi do grupo 1)

O acesso ao crédito consignado é um tipo de produto financeiro facilmente disponível no mercado para os militares, haja vista que o seu pagamento mensal é descontado diretamente do Bilhete de Pagamento (BP) do servidor pela instituição pagadora. No caso específico do EB, em muitas situações, o produto é oferecido e comercializado diretamente nas instalações do próprio quartel pela Associação de Poupança e Empréstimo do Exército (POUPEX)<sup>57</sup>. É trivial que as organizações militares do EB abram espaço na programação dos cursos de formação do

---

<sup>57</sup> A POUPEX é uma associação de Poupança e Empréstimo, gerida pela Fundação Habitacional do Exército (FHE). A FHE teve sua origem na antiga Caixa de Construções de Casas do Ministério da Guerra, fundada em 1932 para facilitar a compra de moradia para militares. Em 1969, a instituição tornou-se a Caixa de Financiamento Imobiliário do Exército. Em 1981, passou a se chamar Fundação Habitacional do Exército (FHE). Desde então, a FHE POUPEX expandiu sua atuação voltada ao financiamento da casa própria, envolvendo a venda de vários produtos financeiros como crédito pessoal, consórcios e seguros. Disponível em <https://www.poupex.com.br/institucional/quem-somos/>. Acesso em 30 ago. 2025

seu pessoal para que a POUPEX faça uma apresentação e venda seus produtos. Também é comum que a associação tenha escritórios no interior das unidades militares do EB.

Segundo sargentos que atuam na formação de soldados, é prática recorrente dos soldados quando incorporados adquirirem na POUPEX um consórcio de moto. Visando acelerar o acesso ao bem e garantir a contemplação mais rápida, fazem uma oferta em dinheiro (lances). Quando tal oferta é aceita, recorrem ao consignado para obter o crédito e pagar a dívida. Passando a assumir dois compromissos financeiros: as mensalidades do consórcio e do empréstimo. Alguns dos soldados que haviam adquirido motos que conversei disseram haver “se enrolado um pouco” para obter o bem, mas que realizaram um plano que tinha previsto quando ingressassem na vida militar.

#### **4.3.2 Futuro**

As reflexões sobre o futuro, expressas pela maioria dos meus interlocutores, foram formuladas em termos de “projetos” e “esperança”. A esperança, conforme L’Estoile e Sigaud (2006), é uma orientação positiva para o futuro que abre possibilidades de ação e fundamenta a formulação de planos individuais e coletivos. É nesse horizonte que meus interlocutores articularam seus esforços, organizando o manejo do dinheiro em função do tempo de serviço militar, dando sentido aos seus projetos de vida:

agora quando eu entrei no exército, estou terminando minha casa, graças a Deus. Se Deus quiser, eu vou terminar agora. Lá em Normandia. [...]. Aí se Deus quiser, [...] eu vou partir para a casa do meu pai e do meu sítio. Aí no planejamento que eu ficar aqui é isso” (GSI-2).

De qualquer forma, em volta do sentido da esperança, a incerteza se apresentava como um elemento-chave que permeava a vida.

Para L’estoile (2020), a viabilidade de elaborar “projetos” depende justamente da capacidade de se projetar no futuro, o que supõe a percepção de um campo de oportunidades e, simultaneamente, certo distanciamento em relação às necessidades imediatas do cotidiano. Nessa toada, grande parte dos soldados indígenas partia do entendimento de que os anos passados no EB era o momento certo de colocar planos em execução para uma vida melhor. Logo, a necessidade de bem gerir o tempo de 08 anos de serviço militar, com vista a concretizar projetos individuais e coletivos, os quais na maioria das situações eram hierarquizados.

Tipo o final da vida militar, é, como um sargento sempre falava: se o cara não sai do exército com carro, uma moto, ou uma casa, não tá fazendo nada. Aí eu tô com esse plano na minha cabeça, né? Peguei isso para mim também de ter primeiro uma casa, depois uma moto e um carro. E dar continuidade com os meus estudos também. (GSDI-4)

Inquestionavelmente, a casa para si ou mesmo para os pais era o projeto prioritário da grande maioria dos meus interlocutores, fossem eles casados ou solteiros, colocado em curso já no início do recebimento dos primeiros soldos. Em torno dela giravam planos para sua aquisição, construção ou término. “Eu já comecei a gostar do Exército porque [...] trabalha com dinheiro assim meu mesmo, né? Eu vou ter salário, quero comprar até a casa própria, isso vem primeiro, depois dos meus pais” (GSDI-3);

A minha casa. Primeiro lugar. [...]eu quero construir na sede. Já tem um terreno lá já, preparado esperando. Meu irmão vai me ajudar a construir” (GSDI-1); “Eu quero terminar minha casa. Quero fazer uma casa boa para mim. [...]Lá em Uiramutã. Comecei construir, mas parei. Tenho lá um terreno bom (GSDI-2).

Nesses contextos, emoções e moralidades estruturaram também os enquadramentos monetários, evidenciando ser a casa um espaço onde dinheiro, moralidade e afetos se entrelaçavam, articulando obrigações familiares, práticas econômicas e regimes de valor distintos (Silva, 2017; Alexander et al., 2018; Villarreal, 2014):

Agora [...] tô comprando mais material para o meu pai. Terminar a casa deles [...]. A minha só falta rebocar e levar as coisas para lá. [...] Meu plano é comprar algum material para ele. E comprar os móveis da minha casa.” (GSDI-3).

Inspirada em Motta (2014), compreendo que a casa constituía para esses sujeitos elemento ativo na forma em que planejavam o futuro, gastavam dinheiro e cuidavam de seus familiares. Segundo a autora, observar, portanto, a transformação da casa implica considerar as estratégias pelas quais as pessoas projetam o futuro, seja por meio de novos ganhos monetários, seja por valores não redutíveis ao dinheiro. Dessa forma, o projeto dos soldados da compra da casa para os pais, no investimento em material de construção para si e para familiares exemplifica como múltiplas ordens de valor se entrelaçavam no projeto da casa. Nesse processo, as relações de parentesco, atravessadas por obrigações morais, como as responsabilidades assumidas pelos filhos em relação aos pais, orientavam também o uso dos valores monetários incorporados ao espaço doméstico. Nesse contexto, a casa é adquirida, erguida ou concluída modulada por uma economia da esperança, isto é, pelas expectativas de futuro que organizam os fluxos de dinheiro do espaço doméstico e articulam diferentes ordens de valor em interação.

Tô na fé de nesses anos deixar minha família estabilizada, o pai e a mãe. Lógico me deixa também. Por isso que mando quase todo meu dinheiro para a construção que tá sendo feita de pouquinho. Fora isso, quero ter um transporte, uma moto, começar a estudar mais, ter melhor oportunidade de vida. (GSDI- 4)

Lançar-se aos estudos, depois ou concomitante ao projeto da casa, apareceu também como objetivo desses sujeitos, frequentemente incentivado pelos superiores. Situo tal investimento como uma forma de esperança e, simultaneamente, um movimento aspiracional (Callard, 2018), isto é, um processo de formação moral e intelectual em que o sujeito aprende a desejar e a valorizar novos modos de vida, inda não plenamente conhecidas, mas que dão direção e sentido à ação. Trata-se de uma modalidade de engajamento com o mundo que sustenta a vida no presente, inserida nas formas de orientação e de imaginação do futuro (Miyazaki, 2004). Nessas situações, a esperança em relação ao amanhã apareceu nas conversas com esses jovens, acompanhada de narrativas sobre ingressar na universidade, estudar para concurso ou mesmo fazer um curso profissionalizante para ter uma situação de vida melhor, mais estável ou uma renda com o ofício aprendido. Nesse cenário, o serviço militar aparece como um meio de transição, um momento da vida que possibilita acumular recursos, experiências e disposições necessárias à realização dessas aspirações, funcionando como etapa no processo de tornar-se outro, alguém capaz de sustentar e realizar seus projetos de vida.

É porque eu tenho planos, né, por exemplo, eu tô aqui no Exército, né, eu vou passar os 8 anos. Eu tava só para tirar uma casa, depois o plano era agronomia. [...]. Aí, quando eu tava no Batalhão, eu decidi ficar no Exército, justamente para eu poder construir uma casa, tirar alguma coisa. Aí, se eu conseguir, por exemplo, tirar uma casa, aí já vou sair para fazer agronomia lá fora. Não vou esperar os oito anos não. Quero ir para universidade para ter condições melhor lá fora. (GSDI- 5)

Tipo, eu penso num emprego ali para mim de carreira por exemplo, eu tenho oportunidade aqui no Exército de fazer um concurso bom. Tô me mantendo. Eu já comecei a estudar por fora. Quero ficar uns 04 anos e passar num concurso. Sair com um destino mais certo. (GSDI-1).

Queria fazer eletricista quando voltar de Surucucu. Na comunidade tem meu tio que é. Trabalha com isso. Posso começar com ele e depois ficar só. Vou ter algum dinheiro se aprender eletricista. Ele (tio) tira bem. (GSDI-3)

No caso dos soldados que já haviam servido, escutei, por parte de alguns, um lamento de que não souberam aproveitar o tempo de serviço para estudar. Dois, especificamente, disseram que hoje não seriam voluntários para servir e que optariam por estudar para concurso para oficiais do corpo de bombeiro ou da PM do estado o que vinham fazendo somente agora. “Eu não conseguia estudar. Eu saía do expediente e dizia: ‘não, vou estudar’, mas eu não conseguia. Me arrependo. Não ia servir hoje, só estudar para concurso” (Ex-soldado macuxi).

A esperança de uma vida mais estável veio acompanhada por ponderações de como “fazer dinheiro” para garantir uma renda no futuro. Além das reflexões sobre estudar, o plano de guardar e investir também compareceu nas projeções de alguns dos meus interlocutores, aliado ao de abrir um negócio:

“Quero construir um negócio para mim no interior, tipo uma venda, um comércio, coisa para ter um dinheiro certo quando sair”; “Agora aqui em Surucucu eu não tô gastando não. Com nada. Deixa investir mesmo, deixar rendendo ali. Quero fazer dinheiro. No momento certo eu vou gastar. Quero ter uma renda futura [...] eu mando R\$ 300 para minha mãe todo mês e guardo o resto.”

Portanto, a expectativa de uma vida futura melhor orientou e condicionou a agência desses jovens no presente orientada ao futuro, na qual o “fazer a vida” assume a forma de um trabalho de si, em que se tecem as condições materiais e morais para tornar-se outro. Como observa Verdery (2017), as articulações entre esperança e agência aparecem em distintos contextos socioeconômicos atravessados pela incerteza. Nesse sentido, a aposta em um futuro melhor levou tais jovens a imaginar ações, muitas vezes marcadas por intervenções criativas, que se desenrolam em múltiplas escalas temporais (o tempo presente, do engajamento, do reengajamento, o tempo máximo de 08 anos do SM). Revelando como esses jovens projetam a vida para além do tempo no quartel, articulando o presente às possibilidades de transformação futura. Aspectos que expressa exatamente um tipo de movimento aspiracional: um engajamento prático e imaginativo com o futuro, no qual o serviço militar funciona como meio para tornar possível uma vida diferente e melhor. Tal como propõe Callard, a aspiração é aqui uma experiência de “*becoming*”, um processo de vir-a-ser. Assim, a aspiração funciona como uma ponte entre a esperança e as práticas desses sujeitos: um modo de projetar a vida para além do tempo no quartel, articulando o presente às possibilidades de transformação futura.

Em torno desse debate, muitos dos ex-soldados relataram ainda ter investido o dinheiro do soldo no custeio do processo para obter a Carteira Nacional de Habilitação (CNH), categoria A (motos) e/ou B (carros). Trata-se de um investimento alto, perfazendo, em valores atuais, um montante entre R\$ 3.000 e R\$ 4.000 para carros e entre R\$ 1.500 e R\$ 3.000 para moto, dependendo da região e dos custos das taxas do Detran local<sup>58</sup>. Tal valor envolve o pagamento das taxas, exames médicos e psicotécnicos, curso teórico e aulas práticas. Ainda que o valor para “tirar” a CNH fosse caro, avaliaram que tal investimento valeu a pena, sobretudo, porque

---

<sup>58</sup> Disponível em <https://veja.abril.com.br/brasil/saiba-qual-e-o-novo-custo-para-tirar-cnh-com-a-proposta-do-governo/> Acesso em 02 set. 2025

ter a habilitação foi um diferencial nas oportunidades de trabalho para alguns, contribuindo para que conseguissem com mais facilidade se inserir em algumas vagas de emprego disponíveis no mercado. Adquirir a CNH também era uma ideia frequentemente presente nos planos de muitos dos soldados que conversei. Também entendiam que a habilitação seria importante em termos de maiores oportunidades profissionais, mas também porque tinha a intenção de comprar uma moto. “Agora que eu tô aqui, quero pelo menos construir minha casa, né? Lá em Normandia, tirar minha habilitação porque quero comprar uma moto e ajuda no emprego. E tô também querendo fazer enfermagem agora.” (Soldado macuxi do grupo 2). O depoimento sistematiza os três principais alvos apontados pelos soldados indígenas para os anos de serviço militar: a casa, os estudos e uma moto. Em função deles, futuros foram imaginados e, muitas vezes, efetivamente produzidos pela gestão cotidiana do dinheiro no presente, tornando-se práticas de “fazer a vida”.

Dessa forma, o serviço militar, para os jovens indígenas, é um espaço de elaboração de projetos com vistas a produção de futuros em meio à incerteza. O soldo, embora monetariamente uniforme, revela-se plural em seus usos (Zelizer, 1994), sendo mobilizado, dentre outros aspectos, para construir casas, apoiar os pais, financiar estudos, tirar habilitação, comprar moto. Nesse horizonte, a esperança (De L’estoile; Sigaud, 2006) se configura princípio ativo de organização do presente, de projeção do porvir e da vida econômica, permitindo aos soldados darem forma a projetos e orientarem escolhas. Tal movimento pode ser compreendido também como uma forma de aspiração (Callard, 2018), isto é, um processo de formação moral e prática em que os sujeitos aprendem a desejar e a valorizar modos de vida ainda em construção. A aspiração, nesse contexto, articula-se à esperança como força que impulsiona a ação, permitindo aos soldados projetar a si mesmos em futuros possíveis e agir no presente para realizá-los.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ingresso dos jovens indígenas no serviço militar se configura como um ritual de passagem em que a categoria de “tornar-se homem” é narrada a partir de duas dimensões centrais: a responsabilidade e a liberdade. A primeira, materializada na obrigação de prover a família e zelar pelo nome do EB, projetando o soldo como dinheiro moralmente qualificado e socialmente reconhecido; a segunda, vivida na autonomia de consumo, na vida na cidade e na possibilidade de experimentar escolhas individuais. Essas duas dimensões revelam a tensão constitutiva entre ethos comunitário e lógica liberal, em que o soldo, para além de um meio de

subsistência, opera também nas esferas sociais, afetivas e morais. Nesse sentido, o ingresso no SMIO abre horizontes de agência e aspiração (Callard, 2018), permitindo que os jovens se constituam como novos sujeitos sociais, reconhecidos publicamente como adultos, bons filhos, provedores e responsáveis, mas também, ainda que em poucas situações, como indivíduos capazes de “viver a vida” em seus próprios termos. Portanto, o soldo circula entre projetos de futuro, obrigações familiares e experiências de liberdade, modulando múltiplas formas de “fazer a vida” no serviço militar. Nesse contexto, o soldo situa-se como parte de um campo de significados que articula economia, moralidade, relações sociais e parentesco.

Os depoimentos dos soldados mostraram ainda como o fluxo de dinheiro recebido foi, em grande medida, absorvido, notadamente no início da vida militar, por despesas vinculadas à formação (fardamento, kits do campo básico), com gastos pregressos à fase de incorporação (deslocamentos, hospedagem) e, posteriormente, canalizado para o sustento da família e da casa. Utilizei para classificar essa última dinâmica o conceito de “dinheiro da casa” (Motta, 2014; 2023), dinheiro marcado moralmente, destinado a manter a vida coletiva e não apropriado de modo individual. Além disso, esses gastos revelaram como as práticas de consumo, desde a compra de um coturno melhor até o envio de recursos para os pais ou a manutenção de esposa e filhos, funcionam como mecanismos de distinção (Bourdieu, 2007), ao mesmo tempo em que reforçavam obrigações de parentesco (Silva, 2017; L’estoile, 2020). Nessa perspectiva, o soldo operava como um dinheiro plural (Zelizer, 1994), constantemente classificado e hierarquizado entre necessidades básicas, projetos de futuro, responsabilidades morais, gastos individuais.

Os dados etnográficos demonstraram que o SMIO opera como uma arena de fazer a vida (Neiburg, 2022), a partir da qual a juventude indígena negocia entre o presente imediato e a necessidade de planejar o futuro numa zona de entrelaçamento entre incerteza, aspirações e esperança. O horizonte de oito anos de serviço aparece como limite temporal, intensificando a consciência da transitoriedade da renda, exigindo sua conversão em projetos futuros: uma casa, uma formação educacional, uma habilitação, um comércio, um investimento. Essa temporalidade, marcada por incertezas (Castellitti, 2022), impulsionou práticas criativas de antecipação e cálculo (abrir um negócio, estudar, tirar uma habilitação, etc.), demonstrando como a incerteza não é apenas risco ou ausência de controle, mas força constitutiva da vida social. Concomitantemente, tais práticas foram também permeadas pela esperança (De L’estoile; Sigaud, 2006; Miyazaki, 2004) e por um movimento aspiracional (Callard, 2018), os quais atuaram como princípios organizadores das práticas econômicas, orientando escolhas e

projetos, evidenciando a agência desses sujeitos nesses contextos no contínuo esforço de fazer a vida no e a partir do serviço militar.

## **CAPÍTULO 5 – DINÂMICAS DE RELACIONAMENTO ENTRE SOLDADOS INDÍGENAS E O EXÉRCITO**

Este capítulo examina as formas de relacionamento construídas entre os soldados indígenas e os diferentes atores com os quais interagem dentro e a partir do EB. Busco, sobretudo, compreender como esses sujeitos se posicionam e constroem uma imagem de si como militares em um espaço institucional marcado por assimetrias de agências, hierarquias rígidas, códigos disciplinares e lógicas estatais de controle territorial. Minhas informações etnográficas apontaram que tal construção é modulada pela percepção contrastiva, advinda tanto de militares quanto indígenas, acerca de características que compõem soldados indígenas e não indígenas. Tal contraste é destacado por ambos os segmentos, notadamente, em quatro aspectos: comportamento, capacidade física, conhecimento do terreno e relacionamento com comunidades indígenas. Parti desses aspectos para estruturar esse capítulo.

O capítulo ainda evidencia como os soldados indígenas atuam como pontes entre dois mundos socioculturais distintos: o universo indígena e o militar. Os indígenas assumem uma posição importante no cumprimento das missões das unidades militares que atuam em áreas indígenas. Além de serem elementos fundamentais em missões de selva, dado seu conhecimento do terreno, os soldados indígenas revelam-se ainda agentes de mediação intercultural, capazes de traduzir códigos, adaptar práticas e abrir caminhos de diálogo entre mundos sociais distintos. Sendo visto por seus superiores e pares como alguém que possui conhecimentos específicos do território, da língua, das lideranças locais, que o tornam fundamentais em certas operações. No entanto, esse reconhecimento é ambíguo: embora valorizado taticamente, o indígena continua ocupando as posições mais inferiores na hierarquia militar.

O capítulo encontra-se estruturado em quatro seções. Na primeira, onde examino as percepções, tensões e experiências que envolvem o modo como os jovens indígenas são vistos e se veem no interior do EB, a partir de sua inserção no SMIO. Nas percepções de sargentos e oficiais, os soldados indígenas aparecem como “tímidos” ou “retraídos”, leituras que refletem o olhar institucional sobre a alteridade e a ausência de preparo para lidar com a diversidade étnica. Destaco também nessa seção o estranhamento mútuo que marca o encontro entre militares não indígenas e indígenas, revelando as fricções presentes nesse espaço. Aponta ainda que, apesar das dificuldades de comunicação e da sensação de deslocamento inicial, os soldados indígenas desenvolvem estratégias de adaptação e convivência, construindo sentidos próprios para sua presença no quartel.

Na segunda seção, analiso as percepções e significados atribuídos à força corporal dos soldados indígenas no SMIO, mostrando como essa dimensão física é atravessada por valores culturais, simbólicos e políticos. Os militares frequentemente descrevem os indígenas como mais resistentes e adaptados ao ambiente da selva, associando essa capacidade ao trabalho pesado e à vida comunitária. Interpreto tais percepções à luz da antropologia do corpo (Mauss, 1974; Le Breton, 2012; Bourdieu, 2007), mostrando que a força física é menos um dado biológico e mais uma técnica corporal aprendida e incorporada nas práticas cotidianas de roça, caça e convivência com o território. O corpo indígena é concebido como meio técnico e relacional, uma expressão da interação entre ancestralidade, ambiente e modos de vida. Discuto também nessa seção a ambiguidade dessa valorização: o mesmo corpo admirado por sua força é também hierarquizado e estigmatizado por suposta limitação intelectual, reforçando uma dicotomia entre corpo e mente, marca da modernidade ocidental (Le Breton, 2012).

Na terceira seção, descrevo o papel central desempenhado pelos soldados indígenas nas operações militares em ambiente de selva, destacando como seus saberes tradicionais são mobilizados e reinterpretados no contexto do EB. A partir da trajetória de um soldado indígena que atua como instrutor militar, procuro mostrar que o conhecimento indígena é amplamente utilizado pelo Exército como recurso estratégico para o sucesso das missões, economia de tempo e eficiência logística. Esses saberes, transmitidos intergeracionalmente e baseados na experiência sensorial e prática com o território, são reconhecidos como fundamentais pelo EB. O caso do soldado indígena que ministra instruções ornamentado com trajes e pinturas tradicionais, revela o modo como os indígenas reapropriam o espaço militar para afirmar sua identidade e protagonismo, transformando a instrução em performance política e pedagógica.

Na quarta seção, examino o papel dos soldados indígenas como mediadores entre o EB e as comunidades indígenas situadas nas áreas de fronteira, especialmente nas operações de Reconhecimento de Faixa de Fronteira (REFRON). A partir dos depoimentos de soldados e sargentos, mostro que esses militares indígenas assumem funções de mediadores culturais e linguísticos, facilitando o diálogo e prevenindo conflitos entre as tropas e as lideranças locais. Sua presença é vista pelos comandantes como fundamental para a eficácia e segurança das missões, uma vez que mobilizam saberes sobre o território, as línguas e os códigos de conduta próprios das comunidades. No entanto, aponto na seção a ambiguidade dessa valorização: embora o conhecimento indígena seja amplamente utilizado pelo EB, ele raramente é reconhecido de forma institucional, limitando a presença desses soldados aos postos mais baixos da hierarquia militar.

## 5.1 COMPORTAMENTO

A timidez e o retraimento são as primeiras características evocadas por militares que trabalham com soldados indígenas. “o soldado indígena é mais quieto, mais retraído, mais calado”; “Eles são mais assim, calados, ele só vai falar com você se você chegar e conversar com eles. Jamais eles têm iniciativa de chegar e falar”; “o indígena é monossilábico, não vai falar se você não perguntar” “o indígena é tímido, retraído. Em missões que exigem muito contato com a população civil, coloco um soldado não indígena”. Tentam explicar tais particularidades por alguns motivos. A começar pelo fato de que, em sua grande maioria, os indígenas virem de comunidades do interior do estado, com modos de vida bastante diferenciados, estando ainda se adaptando ao estilo de vida da cidade e da rotina do quartel: “eles recebem adestramento geral como o soldado que não é indígena, mas como vêm do interior, pela sua cultura, têm mais dificuldade de se adaptar, ficam meio que assustados e muito calados, principalmente aqueles mais isolados”.

O considerado comportamento recluso desses soldados é também atribuído à dita falta de total compreensão a respeito dos treinamentos e instruções que recebem, dado não dominarem a língua portuguesa escrita e/ou falada:

Há indígenas que chegam aqui e não falam nem leem bem o português. Têm muita dificuldade de comunicação, praticamente ficam calado o tempo todo. Isso também torna a coisa, às vezes, difíceis para nós que também não sabemos a língua deles. (Sargento instrutor de soldados)

Na percepção dos sargentos, tais fatores fazem com que o jovem indígena se sinta ao chegar no SMIO, conforme expressou um de meus interlocutores “Um peixe fora d’água”: “

o soldado indígena tem baixa instrução, dificuldade com a língua portuguesa, tem costumes e tradições diferenciadas, principalmente aqueles de comunidades mais isoladas. Muitos quando chegam aqui se sentem, assim, meio que um peixe fora d’água”.

No entendimento desses militares os indígenas experimentam um deslocamento linguístico e cultural ao entrar numa instituição como as FA, estruturada sobremaneira por lógicas não indígenas. Ainda que identifiquem tal dificuldade, essa não é considerada por ocasião da formação, conforme expresso em depoimentos de três sargentos que trabalham na formação de soldados:

Não há nada específico para indígenas porque todos têm um objetivo só, então todos têm que ter a mesma instrução”; “A gente durante as instruções faz uma avaliação pelo alto para ver se estão entendendo. Acredito que no início isso é meio difícil para eles”; “Tentamos tratar todos os soldados iguais, indígena ou não. Apesar de saber que os indígenas têm limitações, principalmente de falar, de entender, de se expressar e dialogar com a gente.

Ressalto em torno desses aspectos que, segundo meus interlocutores militares, a despeito de haver uma forte presença de indígenas nas organizações militares de Roraima, não há instrução militar específica ou qualquer tipo de preparação nesse assunto, por parte do EB para seus quadros que atuam com esse segmento, seja na formação como no contato com as comunidades indígenas. Há, assim, uma ausência de formação específica para lidar com a diversidade indígena no quartel.

Tal dificuldade é reconhecida pelos militares que trabalham na formação de soldados: “o maior problema no adestramento da tropa com indígena é quem está adestrando não domina a língua deles e não tem também instrução relacionada a seus costumes e tradições. “A barreira da língua e dos costumes é grande”. A única orientação recebida é que não devem intervir em sua cultura: “não podemos intervir na cultura deles, coisa falada assim que a gente chega e pelas próprias lideranças indígenas que conversamos”; “E aí o que é recomendado prá gente? Não interferir em nada da cultura deles. [...] Não pode, a gente não pode se intrometer, até porque se a gente se intrometer vai ser problema prá gente”. O aprendizado ocorre pelo repasse de informações, advindas da experiência de um militar para outro e do cotidiano laboral: “os colegas que vão passando aí de acordo com a experiência de cada um. Não tem assim, como se diz? um treinamento, uma capacitação para trabalhar com eles. A gente aprende na prática, no dia a dia”; “Foi convivendo com eles que eu aprendi a lidar, principalmente nos REFRON”.

Os militares que trabalharam, notadamente em Pelotões Especiais de Fronteira (PEF), demonstram um forte estranhamento ao modo de vida de determinadas comunidades indígenas ao chegarem para servir nessas organizações militares, como expresso por dois sargentos que serviram no PEF de Surucucu, situado na TI yanomami:

É chocante para as pessoas. É chocante. Hoje em dia já é mais normal para mim, né? Quando cheguei em Surucucu, eu fiquei assim muito surpresa, porque para mim chegava uma mulher com o peito de fora, barriga de fora, bunda de fora era, né? Era normal ter isso lá, né? Mas, para mim não era. É diferente, né? E é uma coisa que tinha que ser trabalhada antes da gente ir para lá né?

A cultura deles nos assusta um pouco. Na operação yanomami, eles tinham que pegar a cesta básica, só que lá o homem não tem o costume de fazer a força braçal. É a mulher e criança que fazem. Muito diferente da gente, né?

O total desconhecimento do modo de vida dos Yanomamis que vivem na TI, onde o PEF de Surucucu está localizado, também foi motivo de temor por parte dos soldados indígenas de outras etnias que estavam servindo no Pelotão. Ainda que destacassem que receberam algumas instruções quando chegaram no PEF: “quando eu cheguei aqui, eu pensava que eles eram

agressivos, mais bravos, que iam atacar a gente, mas eles são de boa”; “Para mim eles iam invadir, tacar a flecha em nós, essas coisas. Cheguei com muito medo deles”.

A inserção de jovens indígenas nas FA os coloca diante do desafio de se relacionarem como outras formas culturais, como a da cidade, a militar, a de etnias diferentes da sua e com o modo de vida de jovens oriundos de outras realidades brasileiras que fazem parte do efetivo militar. Nesse processo, os soldados indígenas percebem e constroem sentidos sobre sua presença no quartel, dialogando com múltiplas formas de alteridade (militares não indígenas, outras etnias, modo de vida urbano etc.), autoavaliando-se em relação a esses outros, atribuindo sentido a sua presença e a seu comportamento no meio militar.

Como seus encarregados e superiores, esses soldados também se reconhecem mais quietos e calados em relação aos soldados não indígenas: “a comunicação é mais difícil prá nós. Como algumas pessoas vem do interior e não tem costume de falar muito, aí fica mais calado na sala”; “se comunicar, falar né? Muitos têm essa dificuldade que os daqui da cidade não têm. Né?”. Todavia, tal dificuldade não ocorre entre si. Conforme sugere Diogo, soldado indígena macuxi: “o indígena, assim, a forma de ele querer se abrir para falar, é meio difícil porque o indígena se fecha no meio de pessoas que não sejam do círculo dele. Se fecha, é trancado. Mas com a gente, tudo fica bem, não é fechado.” Para Josué, soldado wapichana:

É difícil a gente ter muita amizade com os outros assim, que não é índio, né? [...]. A gente não se conhece, mas a gente se fala tranquilo. Aí se a gente for falar com uma pessoa branca, já é diferente. [...], é, mais entre os colegas, entre os iguais.

Tal percepção é também partilhada pela Sargento Fátima que serviu por dais anos no PEF de Surucucu: “Entre eles, eles se comunicam, né? Se comunica, a gente fica até surpreso, né? [...]. Brincam e tudo. Ele já agora com o branco, ele já se limita um pouco, fica mais retraído.”

Tendo em conta as percepções apontadas acima, o comportamento retraído desses soldados expressa tensões e contradições presentes em seu processo de inserção e adaptação ao espaço do quartel, as quais se manifestam em silêncios e em escolhas no que dizer. Entendo que aspectos na relação entre soldados indígenas e não indígenas lançam elementos elucidativos para o entendimento dessas tensões e contradições.

## 5.2 DISCRIMINAÇÕES NO QUARTEL

Grande parte dos soldados indígenas, que já havia servido, mencionou ter passado por situações de discriminação, não por parte de superiores, mas por seus pares não indígenas. Esse foi o caso dos soldados Juliano e Joílson, indígenas macuxis. O primeiro serviu em 2019; o segundo, no período de 2013 a 2015. Juliano relatou que os trotes e manifestações de preconceito que sofreu vinham, sobretudo, de soldados não indígenas mais antigos, que costumavam se dirigir a ele em palavras macuxi e exigiam que respondesse na mesma língua, mesmo sabendo que ele não a dominava. Mencionou que ficava muito calado e envergonhado, restringindo-se a fazer o seu trabalho. Ao final do ano, mesmo com a possibilidade de engajar, optou em se licenciar.

Joílson, por sua vez, serviu com um indígena yanomami que não dominava o português. Tal fato era razão de trotes com esse indígena que frequentemente era motivo de piadas e chacotas, dentre as quais lhe era solicitado para puxar os brados (gritos de guerra utilizados para motivar os militares durante treinamentos e situações de combate) e as canções nas formaturas. Segundo Joílson, esse soldado era muito calado e não se relacionava com ninguém. O próprio Joílson relatou que, durante os anos em que serviu, manteve contato próximo apenas com poucas pessoas no quartel, em sua maioria indígenas. Entretanto, ambos discordavam da necessidade de fazer uma formação ou um treinamento específico voltados para os indígenas. Entendiam que poderiam ser mais discriminados com tal medida, uma vez que ficariam mais expostos e sofreriam maior pressão por estarem em menor número quando comparado aos não indígenas.

Os soldados indígenas que estavam servindo, em algumas ocasiões, relativizavam essas situações, mencionando-as como “brincadeira” de soldados: “entre os soldados é normal se xingar, falar do outro, esse tipo de brincadeira, mas ninguém leva para o lado pessoal, ninguém leva para o coração”. Das “brincadeiras” mais citadas, aquela que causava um maior incômodo era chamá-los de Chôri ou Xôri. Interessante notar que tal palavra no dialeto Phalimiteli, que compõe a língua yanomami, significa cunhado ou amigo (Okasawara, 2023). Ainda que os sargentos e oficiais não percebessem a palavra como algo negativo, mas como uma forma de generalização para nomear os indígenas, o emprego do termo assumia no contexto do quartel, na percepção dos soldados indígenas, um cunho bastante depreciativo: “eles chamam a gente de chôri quando querem colocar a gente prá baixo, dizer que a gente é, sei lá, selvagem”, avalia Yan, soldado macuxi. Nessa toada, o soldado indígena taurepang, Afonso, complementa: “tipo

assim, o nosso próprio colega, não indígena, é, tipo assim [...], eles ficam tirando onda, debochando da gente, que é uma pessoa indígena, chama de chôri, de qualquer coisa, né?”.

Vale reter em torno dessa questão que tal incômodo e associação da chôri a um atributo negativo foi também apontado na transcrição das entrevistas, realizadas junto a 35 soldados indígenas, anexadas a dissertação de Okasawara (2023). O trabalho foi apresentado ao Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteira da Universidade Federal de Roraima e analisou o caminho percorrido pelo jovem indígena wapixana para torna-se um soldado combatente de selva, tomando como campo empírico de investigação o 7º Batalhão de Infantaria de Selva em Boa Vista, Roraima: “Não sei se eles falam na brincadeira, chamam muito de chôri, chamam os indígenas de chôri. No começo eu pensava, pô, tão me julgando, sei lá.” (EB21, 2023); “Já fui chamada chôri, não sei o significado. Foram os soldados mais antigos [...]. O chôri, eles falam que é uma pessoa feia. Me chamar de indígena não me importo não, mas me chamar de chôri” (EB29, 2023); “Já falaram chôri sim, de brincadeira, que significa índio, acho que é Ianomâmi. No início me chamaram de chôri, rebaixando a gente como se não soubesse de nada.” (EB30, 2023).

Entretanto, de algum modo, os soldados indígenas se contrapunham a tais investidas., reagindo criticamente a elas, com ressentimento. Conversei com alguns que também na “brincadeira” retrucavam a denominação a eles atribuídas de chôri com a qualificação dos soldados não indígenas como “baixaria”, ou seja, que não tinham o nível, sobretudo físico, que eles possuíam:

“A gente brincava com eles nos exercícios porque eles eram mais lerdos que nós, eles iam morrer no terreno né? Nessa hora era nossa vez de chamar eles de baixaria”;  
“Baixaria, baixaria é porque eles não têm nível, é isso? Eles podem ser branco, mas não têm nosso nível”.

O termo também era empregado para designar a pessoa da turma no curso de formação de soldado que não estava colaborando com o grupo. De toda forma, era sempre utilizado com um cunho negativo: “Esse contexto da baixaria servia também para o camaradinho ali, da turma, que não tava cooperando ali com a gente. Independente de ser indígena ou não.”

Assim, a presença indígena não é passiva nesse espaço: há um constante exercício de reconhecimento de si mesmo diante da diferença, mesmo quando a instituição militar não dispõe de mecanismos para acolhê-la. O que revela que mesmo em instituições que visam a homogeneização, como o Exército, emergem formas indígenas de pensar o outro e a si mesmo, de reconhecimento de diferenças e de construção de modos de convivência.

### 5.3 CAPACIDADE FÍSICA

“Eles têm mais carcaça”. Assim era definida a condição física do soldado indígena em comparação a do não indígena por meus interlocutores militares. Há por parte da maioria dos militares que atuam na formação desse segmento o consenso de que esse último, ainda que mais retraído, sobressaia-se na capacidade física. “eu já trabalhei formando soldado e vi que o indígena na formação ele é mais retraído, porém ele tem muito mais força física do que os outros, resistência realmente.”

Tal percepção é também compartilhada junto àqueles que trabalharam diretamente com esses soldados, como foi o caso da Sargento Fátima, técnica agropecuária, que foi encarregada de soldados indígenas nos PEFs de Uiramutã, Auaris e Surucucu: “eu gosto de trabalhar com eles porque devido eles morarem na comunidade, eles já trabalham no serviço pesado, né? E eu gostava de trabalhar com eles porque a minha área exige muito esforço, sabe?” Nessa linha de pensamento, acrescenta o sargento Leandro: “eles têm facilidade de horta, plantio, tratar dos animais, têm a resistência física muito boa quando comparado aos não indígenas que vem da cidade”.

Os depoimentos dos militares remetem a forma singular como os indígenas se relacionam com o lugar. Diferentemente dos brancos, dos *napë*, como diria Kopenawa (2015), cuja ligação com o espaço se orienta pela demarcação, posse e exploração, para os povos indígenas o lugar constitui uma fonte de ensinamentos e sabedoria, articulando experiências individuais, coletivas e ancestrais. Essa concepção se conecta à maneira como o lugar participa da modulação de subjetividades e das características que distinguem soldados indígenas e não indígenas, operando também como marcador na produção da diferença e da alteridade. Nessa dinâmica, o padrão de corpo mais ou menos resistente aos desafios impostos pelo ambiente onde se desdobram as operações e exercícios militares, notadamente em ambiente de selva, é uma fonte de elaboração simbólica e política para os diversos agentes envolvidos na prática militar.

No caso específico dos soldados indígenas, a relação com o lugar é mediada por um sistema de aprendizado tradicional, ancestral e cotidiano, que molda seus corpos de maneira específica. Conforme apontado no manual de campanha “EB70-MC10.210 Operações na Selva”, voltado a fornecer subsídios que auxiliem o planejamento e a execução das operações na selva:

Na selva, o homem estará submetido a um desgaste físico intenso em consequência do calor excessivo. A transpiração abundante pode levar a uma rápida exaustão. Considera-se, também, que uma tropa conduzida pela primeira vez a uma região de selva e exposta a um clima com o qual não está acostumada fica sujeita a doenças peculiares da região e, particularmente, às chamadas doenças do calor. Assim, é imperativo que todos os homens sejam adaptados ao clima, de modo que a saúde e a

eficiência combativa garantam a execução da missão que lhes foi confiada. (Brasil, 2023, 3-1 e 3-2)

Estudos antropológicos indicam que cada sociedade, revestida de seu sistema cultural, impõe ao indivíduo um uso particular do corpo que ao mesmo tempo o modula (Barbosa et al., 2011; Boltanski, 2004; Le Breton, 2012). Defendem, assim, que os corpos, além de serem biologicamente constituídos, passam também por processos de modelação cultural, assumindo diferentes significados em distintos contextos sociais e em diferentes épocas. Logo,

as representações do corpo, e os saberes que as alcançam, são tributárias de um estado social, de uma visão de mundo, e, no interior desta última, de uma definição de pessoa<sup>59</sup>. O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si. “(Le Breton, 2012, p. 18).

Para Bourdieu (2007), a relação mantida por um agente com o mundo social e o lugar por ele atribuído nesse mundo, nunca se declara tão bem quanto através do lugar, por ele ocupado, com seu corpo no espaço físico, por sua postura e por seus gestos firmes ou reservados, amplos ou acanhados. Ao mesmo tempo, os sistemas sociais gestam seus próprios padrões de corpo, constroem as particularidades deste último, bem como reforçam os atributos que julgam mais necessários em detrimento de outros.

Tais insights nos permitem compreender a narrativa de um Sargento que trabalhou com soldados indígenas nos PEFs de Uiramutã e Pacaraima:

Quem vem daqui da cidade mesmo, que não é do interior, é um soldado mais frágil, vamos dizer assim, [...] já o indígena tem mais [...] como é que a gente fala, uma carcaça, né, é mais forte. Tá mais acostumado. Porque já vem da comunidade assim.

Ainda que os soldados indígenas se destaquem e sejam reconhecidos por sua hígidez física, muitos indígenas são dispensados do SMIO pelas exigências de padrões físicos colocados pela instituição militar. Tal como me explicou um militar que participou de várias comissões de seleção no estado de Roraima:

---

<sup>59</sup>Desde o texto fundador de Marcel Mauss (2003), que evidenciou as enormes variações de sociedade para sociedade na definição da noção de pessoa, tal “categoria do espírito humano” não só chamou a atenção de antropólogos de várias áreas dessa disciplina, como também fomentou grandes discussões e ricas descrições etnográficas, tornando sua análise e comparação uma das principais e mais fecundas categorias conceitual para o pensamento antropológico. Mormente o ensaio de Mauss tenha se amparado numa perspectiva evolucionista de agregação progressiva dos componentes da pessoa moderna, seu texto serviu de inspiração para gerações de antropólogos, os quais exploraram conceitos de pessoa no contexto de um extenso trabalho de campo em culturas específicas, revelando que a visão ocidental de pessoa é algo extremamente particular e histórica. Tal debate também trouxe à tona diferenças e assimetrias, bem como aproximações teóricas importantes no interior da antropologia.

Alguns jovens indígenas são dispensados na seleção geral porque não têm altura e peso compatíveis. Mas, a gente sabe pelos colegas que trabalham com eles, que, apesar de baixinhos e magrinhos, conseguem carregar muito peso, até mais do que os maiores.

É importante reter que a grande maioria dos meus interlocutores militares, indígenas ou não indígenas, serviram ou estavam servindo no Comando de Fronteira Roraima / 7º Batalhão de Infantaria de Selva (C Fron Roraima / 7º BIS). Vale observar que os seis PEF de Roraima estão sob a responsabilidade dessa Unidade Militar, estando localizados nos municípios de Bonfim, Normandia, Pacaraima, Uiramutã e nas regiões de Auaris e Surucucu. Dessa forma, o perfil de soldado requerido deve atender as especificidades dessa Organização Militar. Logo, os soldados lotados nessa unidade guardam um contorno mais operativo, estando vinculados a funções práticas e de campo ligadas ao combate, diferente de militares que atuam em áreas mais administrativas, técnicas ou de apoio. Segundo um oficial da 1ª Bda Inf SI, cujo 7º BIS é subordinado, responsável pela seleção complementar de soldados na OM: “a gente pergunta aqui se ele é indígena, se ele se declarar e falar o idioma nativo, é feito o contato com o 7º BIS e a troca. A gente entende que eles são mais bem utilizados nas operações do batalhão”.

Encontrei indígenas em Boa Vista que não haviam servido ou que não estavam cumprindo o SMIO no 7º BIS. Juliano serviu no 10º Grupo de Artilharia de Campanha de Selva (10º GAC SI) e, dado seu conhecimento de informática, era o responsável pelas atividades de programação das operações: quantidade de comida necessária, número de armamento etc.; Já Marcos, servia, na ocasião em que o encontrei, no 6º Batalhão de Engenharia de Construção (6º BEC), sendo responsável pelas atividades de levantamento topográfico do Batalhão. Apesar de desempenharem funções administrativas, ambos também ressaltaram a condição física dos soldados indígenas em relação aos demais soldados. No caso de Juliano, destacou “olha, o porte físico do indígena não quer dizer pouca condição; já carreguei em exercício, junto com minha mochila, todo o equipamento de companheiro maior do que”. Segundo Marcos,

os indígenas no meu quartel são muito eficientes no desempenho de funções mais braçais, porque já vem do interior mais preparado em relação aos não indígenas, que não tem tanto preparo. Então, os indígenas são empregados nas operações e na construção porque têm mais força física. Nós somos também mais preparados nos treinamentos de sobrevivência na selva, onde passa por situações de pressão psicológica e desconforto físico aos extremos.

No cotidiano da vida militar, os soldados indígenas guardam percepções que informam visões sobre si mesmos e sobre os demais soldados. E, nesse processo, reconhecem-se como melhores fisicamente quando comparados a seus pares não indígenas:

o indígena ele tem, pelo menos os que eu conheço né? Têm a resistência maior. Então, eles conseguem levar mais coisa e andar mais. Coisa que os não indígenas não conseguem fazer. Isso já é um ponto positivo para nós na parte física.

Inquestionavelmente, ter capacidade física não é um atributo qualquer quando se pensa nas exigências impostas ao corpo em operações realizadas em ambiente de sela. Afinal, em tais operações,

o militar deve constantemente decidir entre carregar o material necessário para a sua sobrevivência na selva (alimentação, higiene, medicamentos, água etc.) e o material para o combate, como armamentos, munição, explosivos etc. Deve-se levar em consideração o equilíbrio entre o peso do equipamento e o desgaste físico do combatente para o cumprimento das missões em ambiente de selva. (Brasil, 2023, 3-1)

Ainda que gostassem de saber da sua superioridade física, faziam questão de ressaltar que tal fato não era motivo de orgulho, de se sentirem melhores frente aos demais. Pois, além de “dever ser humildes”, era muito reforçado, por ocasião do curso de formação, a necessidade de que, em situações de dificuldade, todos deveriam se ajudar, de se cultivar o espírito de corpo, o qual se encontra afiançado pela noção de solidariedade e de companheirismo entre os membros da caserna (Adão, 2010). Situação assim definida por Cadete, soldado indígena wapichana: “o trauma coletivo gera união”.

Tal como seus encarregados e instrutores, essa capacidade física é expressa, pelos soldados indígenas, na constatação de que “têm mais carcaça”:

Eu acho que a gente tem mais resistência, tipo num calor. Tem mais experiência para viver no mato. O indígena é mais durão. Tem mais carcaça”; “É o esforço do indígena, né? o rapaz da cidade ele não tem o esforço que a gente tem. Tipo resistência, coisa assim. Isso que a gente chama de carcaça.”; “Eles, de carcaça, são bem fracos. Nós corria mais que eles, carregava mais peso, nós tinha mais carcaças. Se deixassem eles lá, eles iam morrer no mato!.

Para esses jovens, “ter carcaça” constitui em qualidade do corpo, demonstrada pela capacidade de suportar mais o calor, as chuvas, os mosquitos, isto é, todo o desconforto do ambiente da selva; de saber se orientar nesse meio; de andar e/ou correr muitos quilômetros com peso nas costas, sem fazer bolhas nos pés; de prontificar rapidamente armadilhas e abrigos; de caçar e pescar, ou seja, toda a capacidade aprendida, através do corpo, “de saber sobreviver e de se virar no mato”.

Conferem essa capacidade ao ambiente onde viveram e aos ensinamentos obtidos de seus ancestrais. É uma corporalidade formada a partir da interação cotidiana com o território, com as práticas de subsistência, e com os ensinamentos ancestrais, elementos culturais conformados no corpo:

“eu vivia em Normandia e desde pequenininho sai de casa para o mato de manhã e só chegava de noite. Então, eu aprendi desde criança com meu pai a andar e me virar no mato com sol e tudo”; “nós é mais forte que eles. [...] dos antepassados a gente aprendeu [...] aquela cultura de tipo sobreviver no terreno. Aí nós já tem aquela habilidade. A gente não aprende quando chega aqui, já aprendeu antes.”; “Prá gente

que é indígena que tem suas plantações, roça, carregava mais peso, tipo saco de mandioca [...] tava acostumado [...] se eu fosse um indígena na cidade, eu era igual aos outros, sabe?”.

“Ter carcaça” não é uma característica biológica inata, mas uma técnica corporal adquirida por meio da vivência na comunidade, na roça, na mata, estando nesse atributo condensado, para além de força física, memória, cultura e tradição.

É possível conceber que existe um relacionamento entre os soldados indígenas com seus lugares engendrado e mediado a partir de um sistema sociotécnico (Pfaffenberger, 1992), o qual supõe a conexão de elementos heterogêneos, sociais e não sociais. Técnicas compreendidas em um conjunto de relações que envolvem humanos e não humanos. Como sugere o depoimento de Pedro, soldado indígena macuxi:

Eu nasci no lavrado, fui morar na selva desde 8 anos. E lá eu me virava bem. Costumava andar assim no mato com meus primos. Desde pequeno andava no mato com eles, já tava acostumado. Trilha, armadilha, costumava fazer.

O corpo é aqui um meio técnico: um instrumento moldado por práticas sociais, habituais e coletivas, através do qual os indígenas constroem seus mundos. Os indígenas não “nascem” mais ou menos condicionados fisicamente: eles aprendem e incorporam esses condicionamentos no cotidiano da roça, da pesca, da caça e o reproduzem no quartel, quando ingressam no SMIO, ou seja, dentro de cada sistema cultural específico.

Foi Mauss em seu texto clássico sobre “As técnicas Corporais” (1974), ao falar de técnica sem instrumento, que anunciou a ideia de que ela não constitui algo exterior ao indivíduo, porém algo intrínseco ao próprio sujeito, a sua corporalidade. Os instrumentos constituíram-se na continuidade do corpo:

Cometi durante muitos anos o erro fundamental de só considerar que há técnica quando há instrumentos. (...). O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. O mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem é seu corpo. (Mauss, 1974, p. 217).

Nesse texto, Mauss (1974), de algum modo, rompe com o pressuposto formal de aprendizagem vinculada a escolarização, evidenciando como questões tomadas como naturais, a exemplo das disposições corporais, são aprendidas, transmitidas e atualizadas em função da posição e dos vínculos sociais mantidos pelas pessoas. Segundo o autor, todas nossas ações rotineiras, como nadar, andar, comer são aprendidas. O “habitus”, conceito posteriormente desenvolvido por Bourdieu, na perspectiva maussiana, destaca, justamente, esse caráter adquirido de todas nossas “disposições corporais”: “Esses hábitos variam não simplesmente

com os indivíduos e suas imitações, mas, sobretudo, com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, com os prestígios” (Mauss, 1974, p.214)<sup>60</sup>. Destarte, técnicas são transmitidas e atualizadas em função da posição e dos vínculos sociais mantidos pelas pessoas. Ganha destaque o grupo e as relações sociais no processo de aprendizagem.

Se a condição física do soldado indígena é destacada em relação ao do não indígena, o mesmo não ocorre no que se trata ao seu aspecto intelectual. Há a compreensão de que funções que demandem uma maior capacidade cognitiva são mais difíceis para eles executarem. Conforme a percepção de dois Sargentos que servem no 7º BIS:

Geralmente o soldado indígena não é muito desenvolvido em funções que exigem assim pensar, como funções de papel de computador, entende? eles são mais ágeis fisicamente, mas tem muita dificuldade com computadores, com atividades administrativas.

Os próprios indígenas se reconhecem com tal dificuldade: “Fisicamente somos muito melhores do que eles, mas eles vão melhor na inteligência, assim, em coisa de pensar”; “a gente não usa isso aí na comunidade, tipo papel, computador, a gente usa mais inchada, é machado, foíça, essas coisas. A gente tem mais força e eles são melhores nessas coisas aí”.

Essa dicotomia entre corpo e mente é, segundo Le Breton (2012), uma das marcas da modernidade ocidental, que separa razão e corpo, espírito e matéria. Essa oposição simbólica reforça a dicotomia ocidental criticada pelo autor, e, como alerta o mesmo, alimenta estigmas e exclusões, reforçando estereótipos, pois inscreve nos corpos uma hierarquia tácita: o indígena é o “corpo de combate”, mas não necessariamente o “corpo pensante”. Uma leitura que não considera as formas indígenas de conhecimento e pensamento, que também são corporais e contextuais.

Essa hierarquização de corpos, ainda que velada, remete a discussão trazida no estudo de Moreira, Caminha e Nascimento (2025) que analisou a participação de indígenas nas FA estadunidenses e brasileiras a partir dos contributos teóricos de Foucault acerca do racismo. As autoras, ao analisarem a participação de indígena em guerras nos Estados Unidos, identificaram que as mortes (baixas) desse grupo superaram consideravelmente as das forças americanas em combate. Na Primeira Guerra Mundial, cerca de 5% dos soldados nativos foram mortos em comparação com 1% do restante de toda Força Expedicionária Americana. Segundo as autoras,

---

<sup>60</sup> Segundo Bourdieu (1996), o *habitus* de um campo origina formas diferenciadas de expressão corporal, uma vez que as disposições incorporadas moldam o corpo a partir das condições materiais e espirituais, traduzindo uma maneira de ser no mundo. Para o autor (1996, p. 165) “o que está inscrito no mundo é um corpo para que possa existir um mundo, mas segundo um modo de inclusão irreduzível à simples inclusão material e espacial”.

as imagens de indígenas como guerreiros naturais, dada sua constituição corpórea e ao conhecimento que tinham do terreno, constitui um estereótipo que alimentou a ideia de que seriam “supersoldados”. Tal estereótipo induziu muitos oficiais a enviarem soldados indígenas à frente de batalha ou designá-los para funções e missões mais perigosas, expondo-os a maior risco de morte, a exemplo de batedores, militares que iam à frente do grupo para bater o caminho, abrindo-o e explorando-o. Conseqüentemente, esses últimos sofreram maiores baixas do que seus camaradas brancos em combate.

De algum modo, a percepção da constituição física do indígena, por parte de militares no Brasil, também induz a posicioná-los em funções de maiores riscos de morte. Um sargento que trabalhava diretamente com soldados indígenas entendia que, dada suas resistências físicas, deveriam ser absorvidos pela infantaria, arma de combate direto na qual os seus representantes ficam entre as primeiras linhas de ataque: “porque o infante é a linha de frente, tem que ter capacidade de fazer marcha de quilômetros por horas, carregando peso, material pesado, chegar no local e conseguir combater.” Inspirada no estudo de Moreira, Caminha e Nascimento (2025), argumento que a percepção do militar abre caminhos para operar o discurso da raça, produzindo toda a sorte de efeitos de distinção, de hierarquização e de fragmentação dentro do segmento indígena no campo militar

#### 5.4 CONHECIMENTO DO TERRENO

“A gente consegue identificar o rastro e tipo da caça. Tipo, o porco, tem o cateto e o porcão (queixada). São dois porcos do mato que o soldado tem que saber identificar. O porcão ele tem um cheiro mais forte. Ele é mais agressivo do que o outro. Aí o catetinho ele tem um cheiro igual, idêntico, mas não é tão agressivo. O porcão não, se ele vê a pessoa ele vai partir para cima. Vai atacar. [...].

Caço com meu pai desde pequeno. Aí, o pai sempre faz assim, quando a gente vai caçar, é olhar rastro. É olhar o rastro para saber aonde o bicho vai. Tanto para capturar como para evitar cruzar com ele. Saber o caminho dele. A gente ensina isso para eles (soldados) [...].

A gente também nada melhor. Aprendi no rio quando era curumim. Sei pescar. Inclusive para pescar, matar um peixe do outro lado do rio, vai com uma flecha e fica do outro lado. O cara tem que nadar para poder ir lá. [...].

O Exército Utiliza bastante meu conhecimento indígena. Bastante. Tipo trançar, eu sei trançar também, fazer flecha. [...]. Ornamentação, é comigo mesmo. Comigo mesmo, ornamentação. [...]. A pintura também. [...] Eu me pinto todo de jenipapo. É, tipo, quando eu estou lá nessa parte de instrução, eu saio todo dia da minha parte militar, [...] e fico só com a parte indígena mesmo. [...] Porque eu estou sendo um civil naquele momento. Um indígena, só que dando uma instrução militar.

Eles me levam muito nos REFRON, porque entendo e falo um pouco da língua wapichana. E conheço bem a região. E sei tratar com indígena.” (Soldado Gênese, indígena wapichana, instrutor militar)

O depoimento do soldado Gênese aponta elementos, mobilizados pelo EB, evidenciadores da importância da presença e da utilização do conhecimento indígena nos exercícios e

operações militares desdobradas na Região Amazônica, com destaque para selva. A selva é caracterizada pelo EB, em seu manual de campanha “EB70-MC10.210 Operações na Selva”, como um ambiente operacional com características especiais, as quais “exigem da tropa o emprego de táticas, técnicas e procedimentos (TTP) específicos para o cumprimento de sua missão” (Brasil, 2023, 1-2). O documento ainda destaca:

Por conta de suas especificidades, particularmente quanto aos aspectos fisiográficos, as áreas de selva são denominadas ambientes com características especiais e requerem adaptação e aclimatação da tropa, bem como a utilização de materiais e equipamentos especiais. (Brasil, 2023, 1-1)

Vale observar que o uso de tropas indígenas por meio da incorporação nas FA é um fenômeno secular nos Exércitos nacionais e coloniais. Há o reconhecimento por parte das instituições militares do fato de que determinados grupos nativos serem detentores de saberes fundamentais para ações militares em biomas específicos.

As FA de países da América do Sul utilizam contingentes indígenas, com grupamentos especiais voltados ao combate em selva ou em regiões de conhecimentos tradicionais desses povos. No caso específico do Brasil, com o brado “*a selva nos une, tudo pela Amazônia!*”, o EB, em vídeos e sites institucionais, evoca objetivos comuns entre a organização e os soldados indígenas a ela incorporados, sobretudo, pelo SMO: a ação de presença, a proteção da floresta e riquezas naturais e a necessidade de defesa do território nesse ambiente.

O desempenho dos soldados indígenas para o cumprimento das missões das Unidades Militares na Região Norte é considerado pelo EB um aspecto fundamental para incorporação desse segmento. Isso se deve, principalmente, à sua destreza nos exercícios de sobrevivência na selva e ao conhecimento da fauna e flora da região. Considerando que os indígenas têm profundo conhecimento sobre os alimentos regionais, os cursos dos rios, a vegetação e os rastros dos animais, eles desempenham um papel fundamental como guias na floresta. Essas habilidades contribuem para o sucesso da maioria das missões, economia de recursos financeiros, humanos e logísticos e de tempo.

Cunha (2002) destaca que os saberes indígenas sobre caça, pesca, plantas, rituais, linguagens, entre outros, constituem uma forma legítima de conhecimento ecológico local, enraizado na experiência histórica desses povos com o território. Esses saberes não são meramente práticos ou instrumentais, mas integram um sistema de conhecimento complexo, articulado a cosmologias e modos de vida. A própria forma como Gênese relatou distinguir os dois tipos de porcos, através do olfato, é ilustrativa do emprego desse conhecimento no ambiente de selva e um aspecto valorizado pelo EB: “Outro sentido que deve ser desenvolvido

é o do olfato, pois os odores no interior da floresta têm maior persistência e podem fornecer indícios importantes ao homem adestrado” (Brasil, 2023, 3-2).

O soldado Gênese foi incorporado no ano de 2018 ao SMIO. Desde então, vem reengajando, findando em 2025 o tempo máximo de 08 anos, permitido para sua permanência no serviço militar. Servia, quando conversamos, no 10º Grupo de Artilharia de Campanha de Selva (10º GAC SI), unidade do EB, integrante da 1ª Brigada de Infantaria de Selva, com sede em Boa Vista, Roraima<sup>61</sup>. Reportou-me que logo que se apresentou para servir se declarou indígena, algo que naquela ocasião não era muito comum.

Gênese vem de uma família com trajetória de militância no movimento indígena do estado, especificamente, no Conselho Indígena de Roraima<sup>62</sup> (CIR). Seu avô paterno foi tuxaua por 20 anos na Região da Serra da Lua, no município do Cantá em RR e lutou pela demarcação da TI. Seu pai também foi uma liderança na região. Ele e os irmãos participaram do movimento indígena. Conheci Gênese por intermédio da sua irmã, uma liderança indígena wapichana, coordenadora do departamento da juventude indígena do CIR. Segundo ela: “eu digo que a gente já nasceu na luta, né? Porque assim, a nossa família, a nossa raiz, né? Da do meu pai é totalmente de lideranças. [...] a gente sempre teve inserido, né? Eu, minha família e meus irmãos”. Marquei uma entrevista com essa liderança para saber a percepção do CIR quanto à participação de indígenas no SMIO. Ocasão em que ela me falou do seu irmão que estava servindo e ministrava instrução para militares, tanto do EB quanto para a Polícia Militar (PM) do estado, trajando ornamentos indígenas.

Interessante registrar que essa prática do EB recrutar soldados indígenas para ministrar instruções com adornos foi comentada por Juliano, soldado indígena da etnia macuxi, que serviu no EB no período de 2013-2020. Segundo ele, havia no quartel onde incorporou um soldado da etnia macuxi que se destacava por conhecer muito das frutas e plantas da região.

---

<sup>61</sup> A missão da 10º GAC SI é “Apoiar pelo fogo a 1ª Brigada de Infantaria de Selva; realizar Ações de Garantia da Lei e da Ordem, cumprindo disposições da 1ª Brigada de Infantaria de Selva; executar operações contra delitos transfronteiriços e crimes ambientais na faixa de fronteira; cooperar com o desenvolvimento da Região Amazônica; formar o Aspirante-a-Oficial R/2 de Artilharia do Comando Militar da Amazônia.” Disponível em <https://10gacsl.eb.mil.br/index.php/missao-e-valores> acesso em 11 jul. 2025.

<sup>62</sup> O CIR “é uma organização indígena de base que nasceu na década de 1970 a partir da realização da primeira Assembleia dos Tuxauas. Foi registrada perante o estado brasileiro em 1990. Seu principal objetivo é lutar pela garantia dos direitos assegurados na Constituição Federal e o fortalecimento da autonomia dos povos indígenas no estado de Roraima. [...]. O CIR é uma das organizações indígenas mais ativas no Brasil, com atuação local, regional, nacional e internacional. Nascemos em 1971, na primeira assembleia dos tuxauas. Ganhamos forças em 1983, quando formamos quatro conselhos nas regiões: Serras, Surumu, Taiano, Serra da Lua e Baixo Cotíngio. Em 1986, ampliamos para todas as regiões de Roraima. Em 1987, fomos registrados como Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER). Em 1990, mudamos para Conselho Indígena de Roraima (CIR), quando o território se tornou Estado.”. Disponível em <https://www.cir.webrr.com.br/post/cir>. Acesso em 21 jul. 2025.

Motivo de ter sido convidado para ser instrutor, cujas aulas eram ministradas com trajés indígenas. Ressaltou que suas instruções, tal como Gênese, eram realizadas, não somente para os soldados, mas também para o pessoal da polícia e bombeiro do estado, como também para os militares que estavam fazendo o Curso de Operações na Selva (COS), realizado pelo Centro de Instrução de Guerra na Selva<sup>63</sup> (CIGS).

O relato de um instrutor “guerreiro de selva” oferece elementos elucidativos para compreender essa prática:

Eu fiz guerra na selva, mas na parte prática da instrução de caça e plantas, com mais de 100 soldados, eu preciso do indígena para ministrar ou mesmo ajudar na instrução. Eles conhecem mais. A gente aprende com eles”. O aprendizado com o soldado indígena foi também destacado por um sargento que servia em Surucucu: “eles sabem várias outras coisas, como vivência no mato: dá para fazer isso aqui, não dá para fazer isso. E aí a gente também aprende com eles. Muitas das coisas a gente aprende com eles.

No que concerne ao aprendizado obtido pelos militares do EB através do conhecimento dos seus soldados indígenas, penso que as elaborações de Lave e Wenger (1991) sobre aprendizagem situada associada ao conceito de comunidade de prática, que indica o contexto de aprendizagem, mostram-se também bastante apropriados à análise. Os autores enfatizam a ideia de que a aprendizagem das pessoas é “situada” e vinculada à prática, acontecendo e sendo constitutiva da sua vida ordinária. Elas aprendem não só por intermédio da execução de certas atividades, mas, também pelo estabelecimento de relacionamentos sociais com determinados sujeitos, em circunstâncias específicas, como podemos pensar nos aprendizados dos militares não indígenas com os indígenas e dos próprios indígenas na sua comunidade. Tal processo de aprendizagem requer dos aprendizes engajamento, empenho e criatividade e que ocorra de modo inseparável da prática e da vida social. Rompe-se o papel passivo do aprendiz. Posto que a aprendizagem ocorre no cotidiano da vida da caserna em um ambiente de selva, em seus exercícios e operações militares, no interior de um sistema de relações e não em espaços estabelecidos.

---

<sup>63</sup> O CIGS é uma organização militar do EB, localizado em Manaus, responsável pela formação de militares “guerreiros de selva”, especializados em operações nesse ambiente. "missão da 10º GAC SI é “Apoiar pelo fogo a 1ª Brigada de Infantaria de Selva; realizar Ações de Garantia da Lei e da Ordem, cumprindo disposições da 1ª Brigada de Infantaria de Selva; executar operações contra delitos transfronteiriços e crimes ambientais na faixa de fronteira; cooperar com o desenvolvimento da Região Amazônica; formar o Aspirante-a-Oficial R/2 de Artilharia do Comando Militar da Amazônia.” Disponível em <https://10gacsl.eb.mil.br/index.php/missao-e-valores> acesso em 11 jul. 2025.

Guardando as devidas mediações, entendo que a discussão de Jabur (2021, p.23), acerca da produção de conhecimento dos sertanistas/indigenistas no decorrer de gerações oferece homologias sobre tal processo de aprendizagem:

É um conhecimento autodidata, não acadêmico, não registrado por escrito e não formalizado. Muitas vezes o conhecimento é produzido coletivamente, durante a própria ação. São várias formas de aprender a reconhecer os vestígios, com autodidatismo ou observando o trabalho dos mais experientes. De todas as maneiras, não há outro local para aprender senão o “mato” e a única maneira que é na prática. Não há manuais disponíveis. Geralmente, esse aprendizado também é fisicamente duro. (Jabur, 2021, p.23)

No caso específico do soldado Gênese, o convite para realizar tal atividade partiu de um subtenente no 4º mês do SMIO. A instrução seria sobre vegetais da região e deveria ser realizada por um soldado indígena, vestido com trajes típicos, conhecedor da flora do lugar: “A vegetal (instrução) tem todas as frutas que pode comer e a medicinal. Aí tipo a planta medicinal, além de fruta, tipo chá, essas coisas assim. E vem tudo do índio, né? A gente conhece tudinho.” O próprio manual de campanha “EB70-MC10.210 Operações na Selva” desataca a importância desse conhecimento para o êxito das operações: “Um conhecimento geral [...] de medicina preventiva e de proteção individual contra plantas tóxicas, insetos nocivos e répteis venenosos é indispensável para combater na selva.” (Brasil, 2023, 3-2).

O conhecimento dos povos indígenas se constrói a partir de múltiplas fontes e se manifesta por meio de narrativas, cantos, danças, sonhos, desenhos, mitos, poemas, manejos de plantas e outras expressões culturais. Encontra-se interligado a um fazer e a uma vivência prática, posto serem obtidos em consequência de engajamento prático e diário. É no cotidiano e no decorrer de muitas gerações que eles são repetidos, reforçados, modificados ou mesmo abandonados face as mudanças de condições de sua produção e/ou aplicação e transmissão (Ellen, Harris, 1996). Esses saberes nos diversos ecossistemas possibilitaram um acúmulo de conhecimentos botânicos e zoológicos que os tornaram capazes de elaborar técnicas sofisticadas de manejo dos recursos naturais.

Inspirada em Ingold (2004), ao discutir o conhecimento ecológico, situo esses saberes como profundamente enraizado na experiência corporal com o ambiente, na habilidade prática, na atenção ao mundo, e na continuidade entre percepção, movimento e ação. Para o autor, o conhecimento ecológico indígena não é algo que se “possui”, mas algo que se vive, se incorpora e se pratica. Os soldados indígenas não apenas aplicam um saber sobre a floresta: eles são parte dela. É nessa imersão contínua, no “saber-fazer” incorporado, que se evidencia a dimensão relacional de seus modos de conhecer e agir no mundo.

Frise-se que o convite para ministrar a instrução não foi feito apenas para Gênese, mas foi direcionada para os jovens indígenas que serviam na unidade, entretanto somente Gênese aceitou.

Eu era recruta ainda. Assim que eu cheguei, né? Acho que passou uns 5, não, uns 4 meses. Aí o subtenente lá me procurou, né? [...] Aí ele me procurou, quer dizer, ele procurou em todas as baterias lá no quartel. Aí ninguém quis, sendo que tinha bastante indígena lá e ninguém quis. Tipo ninguém quis participar trajado para dar instrução. Aí eu fiquei assim, fiquei até meio com vergonha que era recruta, né? Mas, aceitei. Aí eu falei: "é que eu tenho todo o traje, eu posso participar"

Figura 29– Instrução sobre vegetais ministrada por Gênese para militares do Exército



Fonte: Arquivo pessoal do Soldado Gênese

O aceite e a forma como realizava a instrução trouxe para Gênese o reconhecimento não somente da sua unidade militar, mas de outras instituições do estado, como a Polícia Militar: “Aí desde lá comecei, o povo começou a gostar e comecei a dar instrução até para fora do

Exército. [...] Além do quartel, a PM também me chamava para fazer a instrução. [...]. Aí eu fiquei conhecido. Era respeitado.

O momento da instrução significa para Gênese uma ocasião de sair, de algum modo, de uma posição subalternizada que ocupa na vida militar e assumir um maior protagonismo naquele espaço, introjetando uma identidade civil, performada em seu modo de ser indígena: “É bom demais! Tem essa parte não, de hierarquia. Naquela hora que eu tô lá, eu sou eu mesmo. Tipo, não tem ninguém mandando em mim não. Aí fico só na minha, na hora da instrução, dando uma boa instrução. O pessoal respeita muito”. Contudo, lamentava porque seria licenciado do serviço militar ao fim de 2025 e não havia soldado indígena voluntário para dar prosseguimento e essa forma de instrução. Atribui tal fato a vergonha dos soldados para se ornamentar: “Vergonha, porque quando eu tentei juntar um ou dois comigo, não queria não. Vergonha. É porque na realidade o cara não fica nem nu ali, né? Fica só com a tangazinha ali e pintado, normal. Mas, Ele não fica”.

Figura 30– Gênese ornamentado para ministrar instrução



Fonte: Arquivo pessoal do Soldado Gênese

Argumento que os próprios atravessamentos, impasses e tensões, já discutas nessa tese, em torno do acesso, formação, posicionamento e permanências dos soldados indígenas na instituição militar oferecem elementos elucidativos para entender a resistência encontrada por

Gênese para fazer seu sucessor. Dilemas análogos aos enfrentados por jovens indígenas no ambiente acadêmico que passam também pela sua invisibilidade nesse espaço, na falta de preparo, de formação para o convívio com as diferenças socioculturais dentro das universidades, bem como nas várias modalidades de preconceitos e etnocentrismos no que diz respeito à apreensão do outro, à aceitação e convivência com a alteridade (Cruz, 2017; Souza, 2019).

Gênese acreditava que certamente, se ministrasse a instrução fardado, teria uma maior adesão de jovens. Entretanto, compreendia que se ornamentar no quartel era uma forma de valorização da sua cultura e fortalecimento da sua identidade indígena, “*daquilo que a gente é*” naquele espaço. Ornamenta-se assumia um posicionamento político:

é tipo, assim a fibra do buriti, que é feita a nossa saia, o cocar, que é feita das penas, né, dos pássaros, os colares, as pinturas, que são tudo nosso natural, né? Então é algo que a gente tá buscando fortalecer. [...]. Uma forma de mostrar que a gente tá fortalecendo a nossa identidade, né? Nossa identidade indígena naquele espaço.

Figura 31– Instrução ministrada por Gênese para o Grupo de Ações Tática Especiais da PM de RR



Fonte: Arquivo pessoal do Soldado Gênese.

Do mesmo modo que os Piro, povo nativo do rio Baixo Urubamba, no Peru oriental, estudado por Gow (1991), que se identifica como sendo de *sangre mezclada*, “de sangue misturado” não para negar sua identidade indígena, mas para inscrever-se como sujeitos

históricos complexos, capazes de circular entre códigos culturais diversos (a escola, o estado, a floresta), entendo que Gênese encarna também essa lógica de mistura. Ele se diz “civil” e “indígena” ao mesmo tempo: um instrutor do Exército, com funções pedagógicas e disciplinares, mas que opera com os signos e os saberes da floresta. Ao pintar-se com jenipapo e usar ornamentos indígenas durante as instruções, ele complexifica a figura do soldado no quartel, introduzindo nela uma corporalidade indígena performativa, que é, ao mesmo tempo, marca identitária e apropriação institucional.

Figura 32– Gênese ministrando instrução sobre vegetais



Fonte: Arquivo pessoal do Soldado Gênese

Gow argumenta que rotular como “aculturado” um povo que valoriza escolas e documentos legais é um erro teórico. Para ele, isso impede que vejamos a agência histórica e

cultural desses sujeitos, que operam ativamente dentro de instituições estatais para afirmar seus próprios valores e formas de vida.

Who is acculturating whom on the Bajo Urubamba? While there is a large amount of historical documentation of the peoples of the Bajo Urubamba from the middle of the sixteenth century, it is extremely difficult to decide whether any particular practice contemporary native people does or does not derive from historical contact with other peoples, of, at least, when that practice was adopted. (Gow, 1991, p. 10)

No caso específico dos Piro, Gow defende que, ao invocar a escola e a *Comunidad Nativa*, eles não estão negando a floresta, mas a utilizam como contraste e memória. Essas instituições são reapropriadas como espaços de autonomia e dignidade, não como rupturas culturais. “Ser civilizado”, para Gow, não é uma renúncia à cultura indígena, mas uma forma de recusar o passado de escravidão e opressão e construir um futuro com base em valores próprios, como o parentesco, a solidariedade e a reciprocidade.

For native people, 'being civilized' is not opposed to an idyllic "traditional" culture which has been lost, but to the ignorance and helplessness of the forest-dwelling ancestors. To be 'civilized' is to be autonomous, to be able to live in villages in accordance with native people's own values, rather than the capricious wishes of a boss. (Gow, 1991, p. 2)

Em diálogo com Gow, entendo que a situação evidenciada por Gênese também não pode ser reduzida a uma simples “aculturação” de uma indígena pelo EB, mas deve ser contextualizada, a partir do seu ponto de vista, que entende sua presença enquanto ocupação estratégica de um espaço institucional com base em um repertório cultural indígena. Ao aceitar ministrar instruções sobre vegetais trajando ornamentos tradicionais, Gênese não apenas intenta reafirmar sua identidade, mas situa o campo militar como palco de performance indígena, posicionando-se como sujeito de saber. Sua autoridade para ministrar instrução advém do conhecimento ancestral, e não da hierarquia militar, tal como ocorre com os demais instrutores, os quais são em sua maioria graduados nos postos de subtenentes e sargentos.

Nesta seara, o conhecimento indígena é também evocado pelos soldados como forma de equilibrar, de alguma forma, as assimetrias existentes entre eles e os soldados não indígenas no campo militar:

“se os brancos são mais estudados, a gente tem mais conhecimento das coisas da floresta”; “eles podem até ser bom de cabeça, mas quando a gente vai para uma operação, [...], o não indígena tem menos conhecimento do lugar e demora mais a se adaptar do que nós porque nós já é mais adaptado, é melhor.”

Apesar da diversidade entre os povos, há um elemento comum que sustenta seus saberes: a relação profunda com o território. Mesmo que os modos de viver e habitar a terra

variem, refletindo a distinção cultural de cada povo, existe um compartilhamento e uma conexão especial com o lugar. Para os indígenas, o conhecimento é inseparável do ambiente e intimamente ligado à presença dos ancestrais. Tal como reconhecido pelos soldados indígenas, os quais situam em sua relação com lugar o fundamento do seu conhecimento, conectando experiências individuais às presenças ancestrais:

O indígena como ele vive no na comunidade e desde criança já aprende. Eu cresci com meu pai, ele já passou todo o conhecimento de viver na mata, né? Então, tudo, tudo que tem na mata a gente já tem o conhecimento. Se me jogar, soltar na mata, eu sei me virar porque já aprendi. (GSDI-4).

É mais diferente do que os outros não indígena, né? Não indígenas eles convivem aqui na cidade, praticamente eles não têm conhecimento da floresta, né? O indígena já tem, a gente vem do mato, sabe reconhecer pegada de animal, fruta prá comer, a gente já tem esses conhecimentos, né? Já foi ensinado pelos mais antigos e a gente já sabe né? (GSDI-2)

Eu nasci na região da Normandia, no lavrado, mas o conhecimento que eu aprendi lá, andando no mato, com o que eu aprendi aqui no quartel foi muito empregado na selva. Eu sabia onde tinha água, o que podia comer, pescar, fazer armadilha, sabia como encurtar caminho, o melhor lugar para dormir. Eu sabia disso tudo. (EX-SDI-7).

Para Cunha (2007), tanto os saberes científicos quanto os tradicionais representam distintas maneiras de compreender e interagir com o mundo, estando ambos em constante processo de formação e transformação, são, portanto, conhecimentos inacabados. No entanto, apesar de sua dinamicidade comum, esses dois sistemas desenvolveram modos profundamente distintos de criar, transmitir e aplicar seus conhecimentos. Por isso, tentar compreender um desses sistemas com base nos critérios do outro é não apenas difícil, mas também inadequado. Pois, cada um tem seu lugar e diferenças. Como a autora observa: “Nada ou quase nada ocorre no conhecimento tradicional da mesma forma como ocorre no conhecimento científico” (Cunha, 2007, p. 79). Esse contraste se evidencia, conforme aponta a autora, na oposição entre a ciência moderna hegemônica, alicerçada em conceitos abstratos, e o saber tradicional, que se ancora na experiência sensível, operando por meio de qualidades como cheiros, cores, sabores e crenças, entre outros aspectos perceptivos e simbólicos.

Foi em Lévi-Strauss que encontramos a introdução do debate acerca do tratamento do conhecimento indígena como ciência. Em sua obra “O pensamento selvagem” (1989), o autor realiza um exercício de comparação do pensamento “primitivo” ao pensamento “civilizado”, considerados por ele de natureza assemelhadas, posto seguirem às mesmas operações lógicas de funcionamento (classificação, causalidade, hierarquização, etc), diferenciando-se apenas em seu estado: o primeiro, em estado selvagem, mais associado ao saber sensível, perceptível; e o

segundo, domesticado relacionado ao saber abstrato, conceitual, deslocado da experiência sensível. O antropólogo vai além ao colocar ambos os pensamentos no mesmo patamar:

Cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento; [...]. Quando cometemos o erro de ver o selvagem como exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não percebemos que ele nos dirige a mesma censura. (Lévi-Strauss, 1989, p. 17).

Lévi-Strauss demonstra que as maneiras de pensar de cada povo também tem sua lógica própria, não estranha ao pensamento domesticado ocidental. A distinção maior, portanto, está entre a lógica construída a partir de dados sensoriais da experiência, uma ciência do concreto, e a lógica que privilegia categorias abstratas. Do lado “selvagem” há uma atenção maior ao específico; ao passo que do polo “domesticado” são buscadas as totalidades, os grandes esquemas explicativos. Portanto, o “*pensamento selvagem*” é uma forma legítima de conhecimento, estruturada por operações lógicas análogas à ciência moderna, mas baseada no sensível, nos perceptos, nas classificações empíricas, na experiência concreta com o mundo.

Narrativas de alguns de meus interlocutores se perfilam à perspectiva de Lévi\_Strauss: “a gente tem GPS, carta, coordenadas, mas eles sabem os locais mais seguro para deslocamento no mato, se é longe ou perto, o melhor percurso”.

O relato de Gênese e dos demais soldados indígenas informam essa lógica: eles sabem identificar rastros de animais, reconhecer cheiros, decifrar o terreno e prever comportamentos da fauna a partir de sensações táteis, visuais e olfativas. Não se trata de intuição nem tradição desprovida de sistematicidade: constitui-se de um conhecimento articulado, testado, transmitido e aplicado que permite atuar com desenvoltura no ambiente da selva. É o saber sensível agindo como lógica prática. É um tipo de conhecimento atraente para o EB, pois permite que opere com mais segurança no ambiente de selva. Um saber reconhecido pelos próprios militares que atuam na Região Norte e que trabalhavam com esses soldados: “eles conhecem o terreno por ter o contato desde pequeno. Geralmente, são eles que guiam a tropa”.

## 5.5 RELACIONAMENTO COM COMUNIDADES INDÍGENAS

Eu sou da etnia macuxi e falo e entendo a língua. Todos aqui me chamam de macuxi. Aprendi falar minha língua com minha mãe e na escola. [...]. Aqui no PEF eu faço muitos REFRONS. O sargento sempre me escolhe. Porque mesmo que eles aqui são de povo diferente do meu, a gente se entende melhor. Porque como sou indígena, aí os indígenas aqui também eles sabem que eu sou indígena, né?

Aí eles se dão bem comigo, também. Eu converso com eles bem, né? Aí eu falo que eu sou indígena também, eu sou de outra etnia, só não falo a língua de vocês, aí eles entendem. Ficam bem comigo quando vou para os REFRON. Aí eu sempre converso com eles. O sargento sabe que quando eu converso, eu faço umas perguntas que ele quer saber com eles e digo as coisas que o sargento quer falar, né? Aí eles me falam.

Eu também entendo quando eles falam português assim, tem vezes que eles não falam direito, mas eu entendo assim mesmo. Aí têm vezes que o sargento não entende e pergunta, aí eu falo: "Não, foi isso, isso, isso". Aí por isso que eu sempre vou pro REFRON. Eu sou sempre voluntário para ir. Eu gosto muito. Acho bom. [...]. Tem vezes que eles pedem algumas coisas de mim, aí eu não nego para eles não. Acho que a gente se entende bem" (soldado Macuxi)

O Macuxi ele é um dos melhores soldados que a gente tem aqui, inclusive, ele sabe tudo, tudo de mato. A gente fala que ele é das estrelas. Ele não conhece a língua dos indígenas daqui, mas não sei como ele entende quase tudo. Ele sente quando a situação tá complicada para a gente entrar numa comunidade. [...] Eu sou comandante direto dele. É uma pessoa que eu conheço, que eu confio, que eu sei que, [...], todo tipo de missão que tem ele, ele sabe, ele sabe fazer, ele sabe desenrolar. Então é uma pessoa de confiança minha, que eu levo sempre comigo pros REFRONS. Eu me sinto mais seguro com ele indo junto. (Sargento encarregado do soldado Macuxi).

Os relatos do soldado Macuxi e do seu encarregado apontam uma das funções mais destacados, notadamente pelos militares que servem em PEF, como fundamental para incorporação de indígenas no SMIO: a de intérprete junto às comunidades indígenas locais, fator de segurança para os militares envolvidos na missão. O estudo de Okasawara (2023) também evidenciou essa realidade. Segundo o autor, sargentos especializados em operações de selva confirmaram sentirem-se significativamente mais seguros quando contavam com indígenas em suas equipes. Consideravam que nas operações realizadas em áreas de selva ou lavrado a eficácia de um grupo de combate aumentava consideravelmente quando havia o envolvimento de saberes locais sobre o território a ser percorrido. Além disso, entendiam que as operações militares em contextos de mata densa, marcadas por dificuldades de locomoção, pelo desconhecimento geográfico por parte da maioria dos soldados e pela necessidade de contato com comunidades indígenas demandavam de modo especial a presença de indígenas.

Registra-se que a função de intérprete engloba tanto a língua<sup>64</sup>, mas notadamente aspectos culturais. O depoimento do soldado Gênese é ilustrativo desse último aspecto:

---

<sup>64</sup> O emprego dos saberes indígenas na defesa nacional, com destaque para língua, é uma característica presente nas Forças Armadas de diversos países no cenário contemporâneo. Os Navajos são reconhecidos, dentre os grupos étnicos indígenas americanos, por sua contribuição na Segunda Guerra Mundial. Durante o conflito, o Corpo de Fuzileiros Navais dos EUA recrutou 29 homens Navajo para criar um código inquebrantável usando Navajo, uma língua reconhecida não apenas por sua complexidade, mas também pelo fato de não ser escrita e apenas falada. (Violla, 2022). O uso de tal linguagem no conflito permitiu o envio e o recebimento de informações críticas via rádio durante a batalha sem que as forças inimigas as decifrassem. O código, que atribuiu várias palavras Navajo a frases e comandos militares específicos, levou à vitória bem-sucedida dos fuzileiros navais durante a Batalha de Iwo Jima, resultando na derrota do Japão durante a guerra.

Teve uma missão que eu fui, né? Era só eu de indígena, né? E um sargento do Rio Grande do Sul. E dois soldados não indígenas daqui de Boa Vista também. Aí a gente foi e chegamos lá na comunidade, aí o tuxaua lá perguntou para mim que era indígena se a gente tinha jantado, né? A gente passou o dia inteiro de viagem, que não tomou nem café [...] aí chegamos lá e ninguém tinha comido. Aí o tuxaua pegou um rabo de jacaré desse tamanho assim, assado. Ele falou: aqui para a janta de vocês. Aí ele foi saindo e deixou com a gente. Mas, ninguém quis comer [...] aí eu comecei a comer porque tava bom e seria ruim se a gente não comesse, sabe? Aí o pessoal começou a comer também. O tuxaua viu e gostou e deu duas bacias de laranjas assim. A gente comeu lá e agradeceu pro tuxaua. Tipo, aí se eu não tivesse lá, acho que as coisas não iam ser muito boa não.

Se por um lado, os soldados indígenas são reconhecidos como tímidos, retraídos e calados no ambiente do quartel; por outro, sua atitude e capacidade de comunicação com as comunidades indígenas são destacadas em operações na selva. “Eles são muito utilizados na comunicação com os tuxauas [...]. Isso minimiza os conflitos entre soldados e indígenas. São intérpretes e transmitem as intenções e instruções dos comandantes” (Okasawara, 2023, p. 42). Ademais, há ainda a compreensão de que a presença de indígenas na tropa contribuiria à construção de relações e à prevenção de possíveis atritos entre a unidade militar e as comunidades indígenas. A avaliação de um sargento que serviu no PEF de Surucucu permite entrever esses aspectos:

No caso de Surucucu ou outro PEF distante é interessante ter um soldado indígena por conta da língua, tradição, forma de comunicação, de chegar na comunidade. E, assim, complicado chegar fardado sem avisar, sem saber manter contato, essas coisas. [...] Não se pode simplesmente chegar na comunidade sem falar com o tuxaua, sem pedir autorização. Aí é importante ter um indígena com a gente.

Há por parte dos comandantes dos PEF um esforço de incorporar jovens indígenas das comunidades próximas a unidade militar numa estratégia de estreitamento de laços ou mesmo de melhoria no relacionamento entre EB e comunidade indígena. Pois, pela experiência dos militares “comunidade que tem indígena servindo nos atende bem melhor. A comunidade é mais aberta com o EB” (Sargento do BIS).

Dentre as operações mais destacadas pelos militares de emprego do conhecimento indígena no relacionamento com as comunidades estão as de Reconhecimento de Faixa de Fronteira (REFRON). Para sargentos, nessas missões os soldados indígenas são frequentemente incorporados devido à familiaridade com o território e, em alguns casos, com as lideranças locais, o que transmite maior segurança à tropa. Além disso, sua participação como guias e mediadores auxilia na aproximação e no diálogo com as comunidades indígenas da região, reforçando o papel estratégico de sua presença nas operações. Nessa linha de pensamento, um sargento que servia no do PEF de Surucucu, complementa:

No REFRON, a gente faz [...] um reconhecimento de fronteira. A gente vai na comunidade, visando ver itinerário, ver situações ali, se tiver ilícitos, né? Aí o soldado que ele tem aí alguma etnia, ele já tem mais essa vivência, ele já entende. Ele já sabe como funciona, ele sabe o que que tem que fazer, o que que não tem que fazer. Mesmo não sendo da mesma etnia, mas ele entende. [...]. Ele entende a situação como é que funciona ali. No caso aqui, a gente tem várias comunidades ao redor do PF. Eu sempre levo um soldado indígena, praticamente sempre, pelo menos um, vai comigo.

Em um trabalho de conclusão de curso, apresentado à Escola de Aperfeiçoamento de Oficiais (EsAO) pelo o Capitão de Infantaria Ricardo Carvalho Souza, que versava sobre as possibilidades de emprego dos Sistemas de Aeronaves Remotamente Pilotadas (SARP) nas Operações de Reconhecimento de Fronteira (REFRON) realizadas pelos Pelotões Especiais de Fronteira (PEF), é descrito que os REFRON consistem em ações militares voltadas à produção de informações estratégicas sobre áreas sensíveis da fronteira nacional. Essas operações teriam como objetivos reconhecer e vigiar zonas de responsabilidade do Estado, reafirmar sua presença em regiões periféricas e atuar preventivamente contra práticas consideradas ilegais ou suspeitas. Segundo o autor, entre os focos principais dessas missões, estaria a identificação de garimpos e madeiras clandestinas, o monitoramento de comunidades indígenas, pistas de pouso e tráfego aéreo não autorizado, além de atividades de narcotráfico, circulação de embarcações, sistemas de comunicação e até mesmo a presença de ONGs ou militares estrangeiros. (Souza, 2019).

Nesse contexto, observa-se que os REFRON não apenas operam como instrumentos de controle territorial e vigilância, mas também como mecanismos de observação e intervenção sobre dinâmicas locais, muitas vezes afetando diretamente as populações indígenas que habitam essas regiões, cuja presença passa a ser também objeto de monitoramento regular. Conforme sugere o depoimento de um sargento:

o militar indígena é extremamente necessário, até porque a gente nos REFRON tem muito contato e busca coletar informações da comunidade indígena. Então, a maioria das missões envolve algum tipo de contato com eles que é feito no território deles. Então, o militar indígena ali com a gente representa para comunidade uma certa confiança.

Assim, o soldado indígena assume destaque ainda enquanto agente empregado na construção de relacionamentos entre o EB e as comunidades indígenas. “Isso é possível porque os soldados indígenas, às vezes, são conhecedores da língua nativa e das tradições locais, formas de convivência e práticas cotidianas em comunidade.” (Okasawara, 2023, p. 32). A presença indígena no EB mostra-se em sua toda sua potência, sobretudo porque, como mencionado em uma conversa que tive com uma liderança indígena de Roraima:

Com 18 anos o jovem indígena já está pronto, maduro e com suas habilidades plenamente desenvolvidas: sabe caçar, pescar, andar no mato, identificar rastro,

pegadas, plantas, tudo isso. Essas habilidades serão inteiramente absorvidas e empregadas pelo Exército aqui na região para o cumprimento de sua missão.

## 5.6 (DES) VALORIZAÇÃO DO CONHECIMENTO INDÍGENA PELO EB

Vale reter que, a despeito da sabedoria e da presença de soldados indígenas nas unidades militares de fronteira serem reconhecidas como fundamentais para o cumprimento das missões do EB na Região Norte, elas ainda não se traduziram na possibilidade do acesso de indígenas às instâncias de comando das FA. Embora não existam dados precisos do número total de indígenas presentes nas FA como profissionais militares, os dados apresentados e as informações existentes apontam que esses segmento se encontra, majoritariamente, servindo na Região Norte cumprindo o SMIO, ou seja, numa situação temporária, de menor soldo e de extrato mais baixo da carreira (soldado)<sup>65</sup>.

Tal questão se complexifica ao consideramos que o início da idade para o cumprimento do SMIO coincide com o momento de conclusão de ensino médio e a possibilidade de ingresso na universidade. Findado o tempo máximo que consegue permanecer no SMIO, o jovem indígena retorna para sua comunidade, o que dificulta, nesse regresso, a inserção no mercado de trabalho.

É digno de registro o fato de que em palestra ministrada por representante do Comando Militar da Amazônia (CMA), no mês de agosto de 2024 em Manaus, para os alunos do Curso de Altos Estudos em Defesa (CAED) na qual estive presente, foi apresentado que o CMA contava com 19.241 soldados, dos quais 1.864 seriam indígenas. Não foi destacada a presença desses povos em outros postos daquele comando.

Nessa mesma viagem, também estive em São Gabriel da Cachoeira, onde na palestra do Comandante da 2ª Brigada de Infantaria de Selva foi dito que, do efetivo de 1.539 cabos e soldados daquela unidade, 1031 seriam indígenas. No caso específico da 1ª Brigada de Infantaria de Selva, fiz a pergunta para alguns oficiais e sargentos se sabiam da presença de indígenas em outros postos, além de soldados. Houve uma unanimidade em afirmar que nunca tinham visto.

---

<sup>65</sup>Na cultura organizacional das Forças Armadas há diferenças marcantes determinadas pelo binômio hierarquia/disciplina entre o pessoal militar do quadro de praças (soldado, cabo, sargento, subtenente, no caso do EB) e do quadro de oficiais (tenente, capitão, major, tenente-coronel, coronel e general). Para Huntington (1996, p. 172), “a oficialidade é o elemento dirigente ativo da estrutura militar e é o responsável pela segurança militar na sociedade”, já a praça constitui em elo entre o comando e a tropa, significa dizer que não exerce função dirigente e, sim, de comando de tropa, e está em contato direto com o extrato mais baixo da hierarquia militar. Leiner (1997) afirma que a diferença básica entre o grupo de oficiais e o de praças encontra-se relacionada na relação de comando e obediência, haja vista que os primeiros são preparados nas academias militares para funções de comando na administração da violência, enquanto a praça é treinada para executar as ordens do oficial.

Os próprios impasses que perpassam a educação escolar indígena e os obstáculos enfrentados pelos indígenas no processo de recrutamento do SMIO oferecem elementos explicativos para tal fenômeno. Destaca-se que os concursos públicos das FA não fazem distinção entre indígenas e não indígenas e, como a maioria dos indígenas ainda enfrenta lacunas na formação educacional tradicional, poucos têm acesso aos centros e às academias de formação militar. Para maioria dos soldados indígenas que conversei, ser oficial ou mesmo ingressar como praça na carreira militar era um sonho distante:

tá um pouco distante de mim. Tinha colocado na minha cabeça um tempo, mas depois vi que não tinha estudo para isso não e eu achei que não queria não. Vou passar só os 8 anos aí, se der, como soldado. (GSDI-)

Eu já pensei já. Cheguei a fazer curso para fazer a prova da ESA (Escola de Sargentos das Armas), mas não pude comparecer na prova que era em Manaus e eu tava no interior. Mas, também não tava preparado não. Aí vi que não era prá mim. (GSDI-3)

Não, eu nunca pensei não. Todo mundo da minha família só foi soldado. Nunca teve sargento ou coisa assim. Muito longe da gente pensar nisso. (GSDI-4)

Subjaz uma dimensão utilitária envolvida na valorização do conhecimento indígena por parte do EB. Um utilitarismo que, de certo modo, repete práticas de colonizadores europeus e bandeirantes da nossa história e que se vê refletida na posição ocupada por jovens indígenas nesse espaço. Essa lógica utilitária não se restringe apenas aos indígenas, mas atravessa todos os militares. A instituição se apropria de conhecimentos específicos, sejam eles técnicos, locais, culturais etc., de acordo com suas necessidades e raramente devolve reconhecimento ou participação equivalente aos sujeitos que os detêm. Tal dinâmica não pode ser dissociada das relações de poder que estruturam a instituição militar. Há aqui uma forma de violência política e epistêmica, pois o saber é extraído e explorado sem que os seus detentores participem efetivamente da estrutura de poder. A percepção de uma liderança de Roraima que conversei elucidou tal aspecto: “eles usam nosso conhecimento, mas o que dão em troca? Onde a gente tá lá dentro? Nem mesmo uma medalha o indígena recebe como reconhecimento do uso do seu saber pelo Exército.”

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise empreendida nesse capítulo acerca do comportamento dos soldados indígenas no ambiente militar evidenciou as tensões e dilemas provocados pelo encontro entre formas distintas de alteridade. O silêncio, a timidez e a retração, frequentemente interpretados pelos militares como sinais de inadequação ou dificuldade de adaptação, revelam também estratégias de proteção diante de um contexto institucional bastante adverso para esses jovens, ausente de formação específica para lidar com a diversidade indígena no interior das Forças Armadas. No entanto, como mostrou ainda o capítulo, esses soldados não são sujeitos passivos: constroem suas próprias formas de resistência e autoafirmação no interior do quartel.

A discussão da capacidade física dos soldados indígenas permitiu compreender como os corpos são social e culturalmente produzidos e interpretados dentro do campo militar. Distante de serem expressão de uma natureza inata, a “carcaça” nomeada, tanto pelos militares quanto pelos próprios soldados indígenas, para designar sua condição física frente aos demais soldados, é resultado de um sistema de aprendizado incorporado, forjado nas práticas cotidianas da vida comunitária, na roça, na mata e no legado ancestral. No entanto, esse reconhecimento da superioridade física é atravessado por uma lógica hierarquizante, que reproduz dicotomias entre corpo e mente, entre força e cognição que findam por promover e reforçar estereótipos em torno do indígena no interior da caserna.

Ademais, a trajetória e a experiência de soldados indígenas como Gênese apontaram que o conhecimento tradicional, longe de ser uma herança imutável, manifesta-se como uma prática viva, relacional e situada. A presença desses soldados nas fileiras do EB não apenas garante a eficácia operacional em ambientes de selva, mas desafia a hierarquia dos saberes, ao mostrar que o conhecimento do território não se aprende apenas em manuais, mas, sobretudo pelo corpo. Ao ministrar instruções ornamentado com signos culturais de sua origem, Gênese tensiona a lógica da subalternidade e abre espaço no quartel como palco de afirmação política e epistêmica. Seu gesto aponta para um modo de estar no mundo que, como sugere Ingold, (2004), articula conhecimento com percepção e movimento, situando o soldado indígena para além de executor de ordens, mas um agente de tradução, trazendo para doutrina militar a importância do seu conhecimento.

As situações e relatos apresentados ao longo deste capítulo demonstraram que os soldados indígenas atuam em um espaço relacional complexo. Eles são figuras-chave na manutenção do diálogo entre o EB e as comunidades indígenas, operando como mediadores interculturais, tradutores e guardiões de saberes territoriais que a instituição militar, por si só,

não domina. Esses sujeitos transitam entre dois mundos, o militar e o indígena, e, nessa travessia, não apenas adaptam-se, mas também dão sentido e interpretam seu lugar nesses universos. Além disso, seus conhecimentos incorporam uma forma própria de ver, habitar e manejar o território, o que confere a esses soldados uma autoridade informal e, ao mesmo tempo, uma posição ambígua dentro da hierarquia institucional. Esses soldados não são apenas peças funcionais em operações de selva, mas agentes que forjam, no cotidiano, outras formas de estar e agir nas margens do Estado, onde a construção e a negociação de relacionamentos mostram-se aspectos preponderantes para continuar a existir nesses espaços.

A análise das relações entre soldados indígenas e o EB revela uma dinâmica marcada por ambivalências estruturais e desigualdades persistentes. Se, por um lado, os saberes e habilidades indígenas são reconhecidos como estratégicos e indispensáveis para o êxito das operações militares em contextos amazônicos, especialmente nas missões de REFRON; por outro, essa valorização ocorre dentro de uma lógica ainda fortemente utilitária, que raramente se traduz em mobilidade dentro da hierarquia militar. Esse cenário evidencia uma forma contemporânea de colonialidade, na qual o conhecimento indígena é incorporado como recurso, mas seus detentores permanecem periféricos às estruturas de poder e de decisão.

## **CAPÍTULO 6 – NAS MARGENS DO ESTADO - O 4º PELOTÃO ESPECIAL DE FRONTEIRA DE SURUCUCU**

Este capítulo examina a vida cotidiana no 4º Pelotão Especial de Fronteira (PEF) de Surucucu, situado na TI Yanomami, como ponto de observação privilegiado para compreender a produção do estado a partir de suas margens. Busquei dialogar, nesse sentido, com os contributos de margens do estado (Das & Poole, 2004), entendendo-as não como áreas de ausência estatal, mas como espaços onde a soberania é exercida de forma relacional, negociada e, muitas vezes, adaptada às condições locais. Mobilizei ainda a perspectiva de instituições totais (Goffman, 2020) para situar a vida no PEF, explorando como a hierarquia, a disciplina e a rotina regimentada estruturam a experiência militar nessa unidade, ainda que sejam flexibilizadas diante das especificidades do contexto em que se situa a Unidade Militar com grandes dificuldades de acesso, complexas demandas logísticas e presença indígena majoritária em seu entorno. Ao longo do capítulo, busquei apontar as interfaces entre o PEF e as comunidades indígenas, evidenciando as tensões e acordos tácitos que emergem dessa convivência. Mostro como os mecanismos de controle e sociabilidade estruturam a vida militar e como a incorporação de indígenas ao cotidiano do PEF revela um movimento duplo: ao mesmo tempo em que o Exército se adapta às dinâmicas locais, também produz e reproduz o Estado e a ideia de nação em suas próprias margens, justamente entre aqueles que, historicamente, mantiveram-se bastante à margem.

Conforme já detalhado no primeiro capítulo dessa tese, a negociação para minha ida a Surucucu foi realizada junto a 1ª Brigada de Infantaria de Selva (1ª Bda Inf SI), a qual me incluiu numa programação de voo de reabastecimento de combustível e articulou minha estadia no 4º PEF. Nesse sentido, fui inserida no campo como oficial superior e professora da Escola Superior de Defesa. Assim, diferentemente do estudo de Fabiane dos Santos (2018) que abordou os impactos da convivência entre indígenas e militares, sob o ponto de vista dos indígenas, a partir do povoado de Pari-Cachoeira no Rio Tiquié, onde se localiza o 6º PEF Pari-Cachoeira, meu olhar partiu de dentro do 4º PEF de Surucucu para a TI, com vistas a situar o relacionamento entre militares e indígenas. Nessa perspectiva, meus dados foram produzidos, notadamente, a partir do ponto de vista dos militares que serviam no PEF, dentre o quais muitos soldados indígenas.

A estrutura do capítulo é composta por três seções. A primeira, onde examino a presença e a atuação do Estado brasileiro nas fronteiras amazônicas a partir do PEF de Surucucu. Discuto como o Estado se faz presente e se negocia em contextos de soberania limitada, nos quais a

autoridade estatal depende de arranjos relacionais, afetivos e materiais para se sustentar. Situo também um episódio de tensão, como o ataque a um soldado e a reunião subsequente com tuxauas, para evidenciar as formas cotidianas de negociação e pactuação que produzem o Estado “nas margens”, segundo a formulação de Veena Das e Deborah Poole (2004). Assim, a seção não se limita à descrição da presença militar, mas investiga a produção relacional da soberania, um modo de fazer Estado na fronteira.

Na segunda seção, investigo as formas pelas quais o Estado brasileiro, representado pelo EB no PEF de Surucucu, mantém-se e se reproduz no cotidiano amazônico não apenas pela força ou pela lei, mas sobretudo por meio de regimes de troca com as comunidades indígenas. Ao analisar essas trocas, busco demonstrar como a presença estatal nas margens se sustenta em dinâmicas de dádiva e partilha, que produzem alianças, dependências e formas específicas de soberania. Inspirada em Mauss (2007), Gregory (1982) e Widlok (2017), procuro mostrar que a soberania estatal se realiza não apenas pela coerção, mas através de trocas materiais, simbólicas e afetivas, como o fornecimento de alimentos, o apoio em saúde e a cooperação cotidiana que criam alianças, dependências e vínculos morais.

Na terceira seção, examino a vida diária no PEF de Surucucu, descrevo as práticas, rotinas e relações que configuram o modo de existência dos militares e indígenas nas margens do Estado. A partir da descrição das práticas que marcam o tempo, como o toque do sino, as refeições e o trabalho coletivo, mostro o PEF como uma instituição total (Goffman, 2010), na qual trabalho, descanso e lazer se confundem sob o controle de uma autoridade central. Ao mesmo tempo, a seção evidencia como essa totalidade é constantemente negociada e flexibilizada diante das condições específicas da selva, do isolamento relativo e da convivência com os indígenas.

## 6.1 ENTRE MARGENS E SOBERANIA LIMITADA: A PRODUÇÃO DO ESTADO EM SURUCUCU

Figura 33 – Indígenas Yanomamis na entrada do PEF de Surucucu



Fonte: Exército Brasileiro. Disponível em [orte.jor.br/2011/03/01/incorporacao-dos-indigenas-da-etnia-yanomame/](http://orte.jor.br/2011/03/01/incorporacao-dos-indigenas-da-etnia-yanomame/). Acesso em 31 jul. 2025.

Figura 34 – Soldados Yanomamis na entrada do PEF de Surucucu



Fonte: Exército Brasileiro. Disponível em [orte.jor.br/2011/03/01/incorporacao-dos-indigenas-da-etnia-yanomame/](http://orte.jor.br/2011/03/01/incorporacao-dos-indigenas-da-etnia-yanomame/). Acesso em 31 jul. 2025

As duas fotografias que mostram jovens indígenas antes e depois do ingresso no SMIO foram tiradas na entrada do PEF<sup>66</sup> de Surucucu para uma reportagem do EB, datada de 01 de março de 2011, intitulada “Incorporação dos indígenas da etnia YANOMAME”. Na matéria é descrito:

A partir do início deste ano, acontece a incorporação dos indígenas da etnia YANOMAME no 4º Pelotão Especial de Fronteira (Surucucu) e no 5º Pelotão Especial de Fronteira (Auaris). Estes novos soldados realizarão papel fundamental como elo entre o Exército e as comunidades indígenas, prestando trabalho especializado de tradução e servindo como guias em Reconhecimento de Fronteira.

Os PEF de Surucucu e o de Auaris mencionados na matéria são, dentre os seis PEF subordinados ao Comando de Fronteira Roraima / 7º Batalhão de Infantaria de Selva de Roraima (CFRR/7º BIS), aqueles localizados em ambiente de selva. Ambos estão situados na TI Yanomami e possuem características que os aproximam: encontram-se afastados das sedes dos municípios e da capital do estado, em regiões cercadas por densas florestas e serras.

Distantes aproximadamente 445 Km e 270 km de Boa Vista, os PEFs de Auaris e Surucucu, respectivamente, enfrentam sérios desafios logísticos. O acesso a tais Unidades Militares (UM) ocorre integralmente por meio aéreo, utilizando para tal, notadamente, pistas de pouso construídas e mantidas pela Força Aérea Brasileira (FAB). Em torno dos PEFs vivem muitas comunidades indígenas, cuja boa relação deve manter com vistas a garantir a segurança da unidade e do seu pessoal, e, conseqüentemente, o cumprimento da sua missão naquele espaço, onde estão em número bastante reduzido. Pois, os PEFs contam “com efetivo aproximado de setenta militares comandados por um tenente” (Rezende Filho, 2018).

No caso específico do PEF de Surucucu, informações prestadas no site<sup>67</sup> do CFRR/7º BIS indicam que “próximo ao 4º PEF, vivem cerca de 1.000 índios de diversas etnias, genericamente chamados yanomamis, distribuídos em 17 comunidades.” Já a coordenadora da Frente de

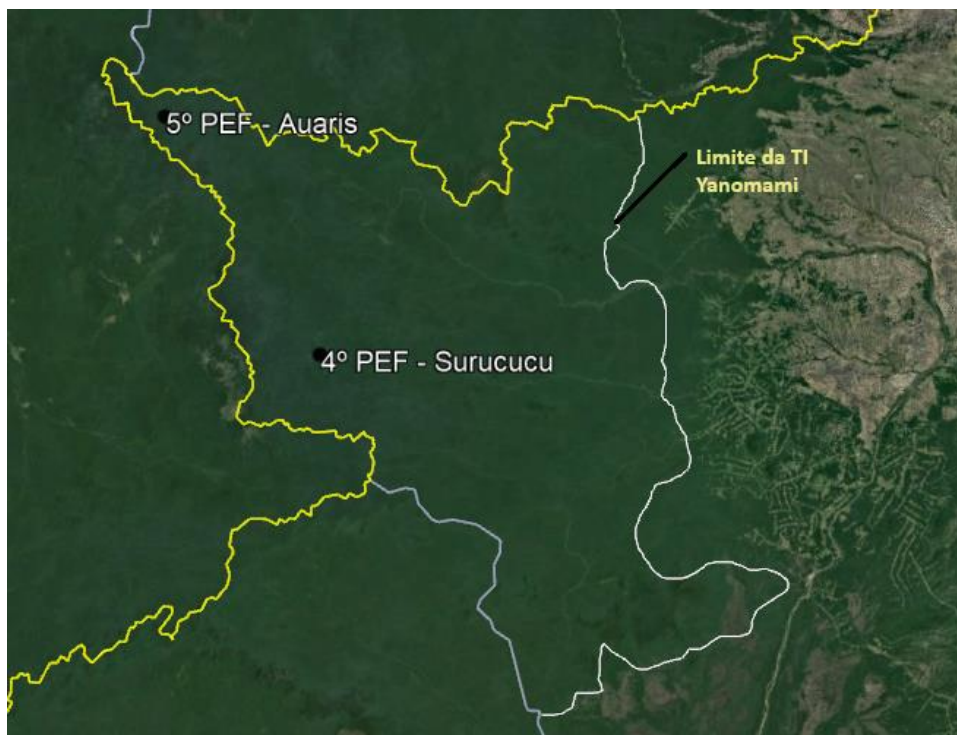
---

<sup>66</sup> O PEF, segundo a concepção doutrinária do EB, constitui a fração orgânica do Comando de Fronteira/Batalhão de Infantaria de Selva, sediado em área de fronteira, cuja existência contribui significativamente para a projeção do poder nacional, por meio da participação da expressão militar na faixa de fronteira (Brasil, 1997). A missão principal do PEF é atuar como força de combate descentralizada nas regiões de fronteira, realizando atividades de vigilância, reconhecimento e ações ofensivas ou defensivas de pequena escala e curta duração. Além disso, funcionam como bases avançadas de combate, apoiando operações de maior porte dentro de sua área de responsabilidade. Os PEFs têm sua missão orientada na tríade “vida, combate e trabalho”, assim sintetizada “Vida: atividades ligadas à sobrevivência do PEF; Combate: atividades militares; e Trabalho: ligado aos serviços em favor do Pelotão e da comunidade” (Nascimento Junior, 2022, p. 24).

<sup>67</sup> Disponível em <https://7bis.eb.mil.br/index.php/4-pef-surucucu>. Acesso em 20 de maio de 2025.

Proteção Etnoambiental Yanomami e Ye'kuana (CFPE-RR), Elayne Rodrigues Maciel, na reportagem “4º PEF e a sua importância estratégica nas operações das Forças Armadas na TIY”<sup>68</sup>, indicou viver perto do 4º PEF em torno de 3.000 indígenas Yanomamis, distribuídos em 19 comunidade.

Figura 35 – Localização dos PEFs na TI Yanomami em Roraima



Fonte: Blog do Exército Brasileiro. Disponível em <https://eblog.eb.mil.br/w/os-pelot%C3%B5es-especiais-de-fronteira-na-terra-ind%C3%ADgena-yanomami> Acesso em 31 jul. 2025

Quando lá estive em janeiro de 2025, o efetivo da unidade era composto por 57 militares: 06 oficiais no posto de 2º tenente; 07 sargentos, dos quais 01 era 2ºsargento e 06 como 3ºsargento; 03 eram cabos e o restante soldados. Dos 41 soldados, 19 se declararam indígenas, dos quais 15 eram da etnia macuxi, 02 taurepang e 02 wapichana. Logo, não havia no efetivo indígena da TI yanomami, onde se encontra localizado o PEF, ainda que em outros anos existisse.

O baixo número de militares frente a extensão da área a ser protegida revela um dos aspectos da fragilidade da soberania estatal nesse espaço. Neste cenário, a governança não se dá pela

<sup>68</sup> Disponível em <https://cma.eb.mil.br/index.php/mais-noticias/4-pef-de-surucucu-e-a-sua-importancia-estrategica-nas-operacoes-das-forcas-armadas-na-terra-indigena-yanomami>. Acesso em 04 ago. 2025.

imposição direta da lei, mas por meio de negociações contínuas, trocas materiais, circulação de pessoas e produção de laços afetivos e políticos, como debatido nas abordagens sobre soberania limitada (Bözerl, Risse e Draude 2018).

Segundo os autores, muitos Estados contemporâneos não exercem autoridade plena sobre todos os seus territórios e que a soberania, distante de ser uma condição absoluta, é frequentemente distribuída, contestada e compartilhada. O depoimento de um sargento que serviu nos PEFs de Surucucu e de Auaris permite entrever essa questão, ao reconhecer que a permanência do estado ali é fragilizada e dependente de arranjos negociados:

não tem como a gente não se dar bem com eles (indígenas), pelo menos com as comunidades que vivem perto do PEF, a gente tá sempre em número bem menor que eles, então não tem jeito.

Destarte, incorporar no efetivo do PEF jovens indígenas das etnias locais pelo SMIO é uma das estratégias lançada mão pelo EB, conforme já apontado no capítulo anterior, num esforço de constituição de laços, reforço de vínculos entre a instituição e as comunidades indígenas, bem como para apaziguamento das relações entre elas.

Tal informação foi também para mim confirmada e ampliada por um missionário italiano que vive em Roraima há mais de 45 anos, com cerca de 20 deles dedicados ao trabalho com os yanomamis e que presenciou todo o processo de implantação do PEF de Surucucu na TI ao final dos anos de 1980<sup>69</sup>. Na sua percepção, através da incorporação de jovens indígenas como soldados, a unidade militar buscava construir uma maior interface entre o Estado e as comunidades indígenas locais. Segundo ele, no início da instalação do PEF, os militares desconheciam completamente o modo de vida dos indígenas que viviam na TI, o que ocasionava muitos problemas e tensões entre eles. Isso foi se modificando ao longo dos anos, notadamente quando os militares passaram a levar esposas (havia muitos problemas por conta de relacionamentos entre militares e mulheres indígenas) e a incorporar pelo SMIO indígenas da TI no PEF. Além disso, para ele, outro motivo que levou a incorporação de jovens indígenas foi a resistência encontrada pelo EB por parte dos jovens das cidades em servir nessa localidade. No seu entendimento, era muito vantajosa essa inserção, pois, além de suprir a carência de mão

---

<sup>69</sup> Doktorczyk (2022) apontou, em seu trabalho de conclusão do Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia (CAEPE), que a incorporação do primeiro soldado yanomami no Exército ocorreu no ano de 1982. O estudo versou sobre contribuições da participação de indígenas para as estratégias da dissuasão e da presença na proteção da Amazônia brasileira,

de obra, contribuía para uma melhor relação dos militares com as comunidades indígenas locais, os quais ainda poderiam utilizar o conhecimento desses soldados nas operações.

Soube em conversas com alguns militares que havia um esforço por parte do comando em incorporar pelo SMIO dois jovens da TI que vinham desempenhando a função de guias e intérprete para o PEF, notadamente, nos REFRON. “o comandante é a favor de puxar os yanomamis para servir aqui. Têm esses dois que vivem aqui perto e que já ajudam a gente, são mais próximos do PEF. Seria bom ter algum deles aqui com a gente”. (Sargento do PEF de Surucucu). Nesse caso, o comando teria que inicialmente inserir no SERMILMOB o perfil de candidato para o SMIO desejado, providenciar a emissão da documentação necessária para o alistamento dos dois jovens e apoiá-los nas demais fases do recrutamento militar o que implicaria, dentre outros aspectos, no transporte aéreo para Boa Vista. Conforme explicado pelo secretário da junta militar daquela cidade:

Caso o EB queira que esses indígenas dessa região sirvam, seria necessário que se programassem para levá-los de Surucucu de avião para Boa Vista na primeira fase da seleção e trazer de volta. Acompanhar se foram chamados para a segunda entrevista, levá-los novamente, trazê-los. Tem ainda a questão da língua porque poucos falam português. Caso sejam selecionados, levá-los novamente, ou seja, não basta fazer o preenchimento do formulário do alistamento militar. Tem que de fato acompanhar do início ao fim do processo, pois terão criado outro problema para os indígenas se esses não comparecerem em todas as fases depois de se alistar. Já vi casos de indígenas que foram alistados lá pelo PEF de Surucucu a pedido do tuxaua, mas depois do alistamento, eles não compareceram nas outras fases obrigatórias. Estão agora na condição de refratário.

Além dos obstáculos de transporte para o cumprimento de todas as fases do recrutamento militar, da documentação e da língua, vale ainda mencionar a percepção de parte dos meus interlocutores militares da dificuldade dos yanomami para se integrar a vida militar, face a algumas experiências que passaram com soldados da etnia. Os depoimentos de três sargentos que serviram com tais soldados retratam esse aspecto:

A gente tinha dificuldade com eles, né? Porque como eles moravam na comunidade, em Surucucu, mesmo certas coisas ele tinha regalias. [...] Coisas que muitos militares [...] reclamavam. Por exemplo: hoje é sexta-feira, hoje ele não vem porque ele falava: "Hoje tem a júri, pronto". É a júri. É a júri que eles fazem de limpar a roça [...]. Aí ele não vinha para o expediente, nem nada, né? Porque ele ia para a comunidade. Aí onde os outros soldados questionavam, porque se ele é militar que nem eu, ele não pode faltar ao expediente, aí tem que cumprir. Né? Aí, mas era um acordo entre o comandante e ele. Então, o comandante liberava, né? Como ele era um intérprete nosso e morava muito perto do PEF, aí o comandante liberava. Mas, dava assim reclamação. Porque no fim era todo mundo militar, né? Aí essa é uma das dificuldades que a gente tinha, que os outros militares reclamavam, né? Recebiam o mesmo tanto que eu e ele tem privilégio, ele pode faltar, essas coisas, né? Por morar próximo ao PEF, né?

Quando servir lá no PEF de Surucucu, tinha um soldado yanomami que quando chegava na sexta-feira, sábado e domingo e ele estava na escala, mas pedia ordem do comandante que para ir na comunidade dele. O comandante deixava e tal. Ele ia, mas ele não queria voltar, né? Aí já faltava e tinha que ir atrás dele. Por isso que é uma das dificuldades, que eles liberaram para ir para a comunidade e eles não voltam. A gente tinha que ir buscar toda vez. Foi um ano assim. Aí chega lá, ele tá de boa. Aí volta tranquilo. Volta tranquilo.

Já tentamos aqui várias vezes colocar indígena da comunidade para servir no PEF, mas é muito difícil. Eles conhecem tudo aqui, eles têm a vivência, só que eles não conseguem se adaptar à vida militar. Já tentaram fazer isso. Em 2018 teve um soldado, só que esse soldado ele simplesmente fugia do quartel. Ele não ficava no quartel. [...]. Ele desertou e aí foi, ele passou vários meses sumido, ele não queria voltar mais para o quartel. E aí o pessoal o achou e tal, conseguiu dar a baixa dele. Ele não conseguiu se adaptar. E teve um também no ano de 2023. Ele teve a formação de soldado, o Coronel o mandou para cá porque ele mora aqui [...], porque ele conhecia a região toda. [...] Ele veio para cá e ele desertou também, ele fugiu, foi embora. Tanto que até hoje aí a gente não conseguiu encontrar. É até ele hoje tá como desertor

Embora fosse de conhecimento do comando do PEF tais percalços na incorporação de jovens yanomamis no SMIO, o cálculo desse risco e o investimento a ser feito para tal incorporação eram vistos como compensadores. Havia uma mobilização para que os dois indígenas próximos ao PEF fossem incorporados e voltassem para servir na unidade militar, notadamente, pela possibilidade de que essa incorporação reforçasse os laços junto a comunidades indígenas circunvizinhas, sobretudo para dirimir ou apaziguar situações que poderiam vir a colocar em risco a vida de militares do PEF. Afinal, uma das características de áreas de soberania estatal limitada, é o fato de que o Estado não detém o monopólio exclusivo sobre o uso legítimo da força ou da autoridade política, o que torna tão importante sua capacidade de negociação como os agentes locais (Bözerl, Risse e Draude 2018). Logo, a incorporação de indígenas ao serviço militar é também um modo de “fazer Estado” nas margens.

Aqui é só nós, né? Nós somos 60 homens contra um mundo! Por mais que tem armamento, a gente é vulnerável, né? Então, a gente precisa estar bem com os indígenas, justamente pela nossa segurança e para cumprir a missão do PEF. (interlocutor militar).

Um incidente ocorrido na noite anterior a minha chegada ao 4º PEF, em 10 de janeiro de 2025, quando um soldado foi atacado por dois indígenas com uma faca, evidencia tal questão.

### 6.1.1 O incidente

Cheguei num sábado pela manhã no PEF de Surucucu e o fato havia acontecido na sexta-feira à noite, por volta das 22:00. Ouvi diferentes versões para o ocorrido, todas incertas. Numa delas, o incidente teria sido motivado por um acontecimento ocorrido pela manhã de sexta-feira. Segundo esse interlocutor, os indígenas das comunidades vizinhas têm permissão de utilizar o bebedouro do PEF, contudo devem trazer um recipiente para tal e não podem botar a boca direto no bebedouro. Nesse relato, um indígena não cumpriu a orientação, colocando a boca por duas vezes no bebedouro, o que ocasionou sua retirada das instalações por um soldado. Acrescentou que o indígena portava uma faca pequena que foi apreendida.

Na percepção desse interlocutor, esse indígena ficou com raiva e regressou à noite com um companheiro para se vingar, tentando esfaquear o soldado que estava a postos na guarita posicionada ao lado do PEF. Esse último, ao receber o primeiro desferimento, atirou para baixo com seu fuzil assustando os indígenas, impelindo-as a fugir. Registro que, ao conversar com meu interlocutor, ele estava fardado, ainda que fosse um domingo pela manhã e que o mesmo não estivesse de serviço. Segundo ele, adormecera assim com seu armamento para estar em prontidão com mais agilidade, caso houvesse novamente problemas à noite.

Figura 36 – Bebedouros utilizados pelos indígenas



Fonte: Acervo da autora

Outra versão, relatada por dois interlocutores, concentrou-se no episódio envolvendo a apreensão de uma faca por um soldado. Na entrada do PEF há tomadas disponíveis para que os indígenas possam carregar seus celulares. Segundo os relatos, um indígena havia entrado nesse espaço portando uma pequena faca, o que não é permitido. Ao perceber a situação, um soldado tomou o objeto. Mais tarde, o indígena teria retornado durante a noite para vingar-se. Importa destacar que o soldado atacado afirmou não ter conseguido identificar os autores do ato, pois, segundo ele, o local estava muito escuro.

Em todas essas narrativas, era ressaltada a percepção da valentia, da bravura e do caráter vingativo do yanomami. Tal visão alimentava a ideia de que a tomada da faca representou uma ofensa, a qual foi respondida com a investida à noite contra o soldado. “Os yanomamis são extremamente guerreiros e tem um senso de direção fenomenal, sabem andar em toda essa selva e à noite. Não levam desaforo para casa, não” (depoimento de um interlocutor). Ainda que nenhuma dessas versões tenham sido confirmadas, havia uma apreensão entre os militares quanto às razões do incidente e dos seus possíveis desdobramentos. Argumento contribuir para tal, conforme discutido no capítulo anterior, o desconhecimento do modo de vida dos yanomamis e as imagens projetadas em torno deles como “índios bravos”.

Muitos dos militares com quem conversei disseram ter recebido instrução ao chegar no PEF sobre as comunidades indígenas do lugar. Entretanto, limitavam-se a afirmar que, de todas as orientações recebidas, aquela que mais lembravam era a de não intervir na sua cultura. O exemplo dado por um militar do PEF é ilustrativo dessa questão:

Acontece rixas entre eles. Eu não sei o que é o causador, o que é o que motiva eles a brigar. Acho que nem eles sabem. Chegou o índio com madeira na mão, juntou os outros e começou a briga. Dizem que é uma questão cultural deles, né? [...], mas, a gente não pode ter contato nenhum com isso. Isso é orientação que a gente aprende aqui [...]. Não interferir em nada da cultura deles. Ah, tem briga na pista. Não pode, a gente não pode se intrometer, até porque se a gente se intrometer vai ser problema. A gente pode é auxiliar eles com ajuda médica, depois da briga. (Militar do PEF)

Contudo, os Objetivo Individuais de Instrução (OII) e os objetivos Intermediários, previstos no “Programa-Padrão de Instrução de Capacitação Técnica e Tática do Efetivo Profissional do Pelotão Especial de Fronteira (EB70-PP-11.013)”, contemplavam aspectos mais amplos ao tratamento adequado às comunidades indígenas:

**Tarefa:** Dispensar o tratamento adequado às comunidades locais, de forma a garantir uma convivência salutar, duradoura e com base na confiança recíproca; **Padrão-Mínimo:** Descrever a melhor forma de se tratar o índio, de acordo com a legislação vigente. **Sugestões para objetivos intermediários:** Conhecer as Etnias existentes na Área de Responsabilidade do PEF; descrever a importância de manter um bom relacionamento com as comunidades indígenas; difundir ideia força por ocasião de

contato com as comunidades indígenas durante as operações; Identificar as principais crenças, costumes e estrutura das comunidades indígenas locais; Conhecer o Estatuto do Índio ou de comunidade local específica; Conhecer os limites das reservas locais; Conhecer os limites do relacionamento interpessoal dos militares do PEF com habitantes locais; Identificar documentação pessoal necessária por civis em reservas ambientais/indígenas. **Assuntos:** 1. Caracterização das comunidades locais; 2. Estatuto do Índio e seus reflexos no relacionamento com a OM e seus integrantes; 3. Respeito às crenças, costumes e culturas locais; 4. ACISO. 5. Etnocentrismo e absenteísmo: formas a evitar no relacionamento entre a OM e as comunidades locais. (Brasil, 2020, 2-6)

Figura 37 – Guarita onde ocorreu o incidente



Fonte: Acervo da autora

Nesse contexto de insegurança e incertezas, o comandante do PEF marcou uma reunião com os tuxauas das comunidades vizinhas a unidade na segunda-feira pela manhã, a qual tinha como objetivo declarado sua apresentação, uma vez que havia assumido o comando ao final de 2024 e estávamos em janeiro de 2025.

### 6.1.2 A reunião

Compareceram ao chamado em torno de 12 tuxauas. Para recepcioná-los foi disponibilizada uma mesa com café da manhã com panetone, melão, café, itens rapidamente degustados pelos presentes. Três jovens yanomamis que tinham uma relação de proximidade

com o PEF foram utilizados como intérpretes, dentre os quais os dois que iriam passar pelo processo de recrutamento militar.

O comandante abriu a reunião apresentando a si e a seu efetivo. Reforçou em seu discurso a amizade do PEF com as comunidades indígenas vizinhas, a qual seria dada continuidade em seu comando. Destacando que sempre iria ajudá-los naquilo que precisassem, notadamente, em questões de atendimento de saúde e na troca de alimentos. Os indígenas prestavam bastante atenção, sobretudo, aos nomes e a fisionomia do militares da saúde (médico, dentista e farmacêutico) e do rancho (termo informal para o refeitório dentro de um quartel).

Figura 38 – Reunião com os tuxauas



Fonte: Arquivo pessoal da autora



Por ocasião da reunião, os tuxauas também ratificavam a amizade da sua comunidade junto ao PEF, comentando que a unidade os ajudava bastante com seus serviços (médicos, dentista, água para beber, local para carregar celulares, troca de mercadorias, apoio na entrega das cestas básicas, transporte para Boa Vista etc. De algum modo, embora a reunião tenha sido marcada pelo motivo expresso da apresentação do novo comandante, todos ali sabiam que a principal razão do encontro havia sido para tratar do incidente ocorrido na noite de sexta-feira. Dessa forma, faziam questão de reforçar que os indígenas agressores do soldado, ainda que nenhum dissesse saber identificar, eram de comunidades distantes, inimigas. Afirmavam que não andavam pela noite ao redor do PEF, pois no horário do incidente (22:00) já dormiam porque estavam “de barriga cheia das cestas básicas” ou estavam “fazendo bebê”. Havia uma forte preocupação de reforçar os laços com o PEF e de se afastar do incidente ocorrido.

Figura 40 – Carômetro com nome da comunidade, fotografia e informações da liderança



Fonte: Acervo pessoal da Autora

Terminado esse momento, o comandante voltou a destacar a amizade do PEF com as comunidades, manifestada pela disponibilidade de ajudá-los através dos seus serviços e das trocas de alimentos. Confirmou que continuariam ajudando-os naquilo que necessitassem e solicitou

para que os informassem, caso soubessem de algo que pudesse esclarecer o incidente. Pediu ainda que, se tomassem conhecimento de algum estranho rondando o PEF, os avisassem, bem como de que não se aproximassem do PEF à noite. Reforçou ainda que garimpeiro era bandido, pois destruíam o meio ambiente e poluíam as águas do rio. Demandou que os denunciassem, caso soubessem de garimpeiros na região. Concluindo seu discurso com o brado “Brasil! Exército! Amazônia!”, reforçando a presença do estado nas margens.

Todos os tuxauas finalizaram sua exposição concordando que não deveriam rondar o PEF à noite e manifestando o desejo de continuar a viver em paz com a unidade militar. Concluída a reunião, o comandante fez a troca das frutas levadas pelo indígenas por frango, motivo de alegria para eles. Em seguida, convidou-os para almoçar. Há aqui, de certa forma, um pacto firmado: o comandante reafirma a disposição de continuar ajudando as comunidades, em contrapartida espera sua colaboração para manter a segurança do pelotão. Portanto, a soberania para ser exercida, nesse caso, necessita de constantes negociações, e não pode ser garantida sem a adesão e o suporte dos atores locais.

Esse fato etnográfico evidencia como o estado se produz nas margens (Das e Poole, 2004) em situação de exceção e indeterminação. Numa zona ambígua de tensão e negociação recíprocas. O que implica em práticas de poder e regulação exercidas não apenas por normas legais, mas sobretudo por interações cotidianas, informais e afetivas. Nesse sentido, para operar nas margens do estado, o EB depende da reprodução constante da imagem de protetor, provedor e aliado. A reunião com os tuxauas, permeada por trocas materiais é ilustrativa desse processo em que o comandante busca reafirmar vínculos e alianças, não pelo exercício formal da autoridade estatal, mas por meio da negociação direta com as lideranças locais. Ademais, a amizade reiterada entre o PEF e os tuxauas evidencia como a governança nas margens se articula por meio de economias morais e afetivas, em que a autoridade estatal se legitima não somente pela força da lei, mas também por promover o acesso diferencial a recursos escassos (saúde, transporte, alimentos etc.), os quais o EB distribui seletivamente entre as comunidades indígenas de seus interesses. Mobilizando e constituindo, dessa forma, afetos e laços interpessoais (amizade, confiança, gratidão etc.) como fundamento das suas relações e presença nesse espaço.

Esse tipo de governança dialoga intimamente com a noção de “estado como espectro” ou “estado mágico”, abordado por Das (2004) e por autores como Mariane Ferme (2004), ao analisarem a presença estatal em contextos pós-coloniais. A aura do Estado se sustenta menos em seu aparato normativo que na capacidade de fazer circular ou interromper fluxos de bens,

criando, assim, relações de dependência e subordinação baseadas em expectativas difusas e obrigações tácitas.

A partir dos contributos de Das (2024), argumento que o EB atua, através do PEF de Surucucu, não apenas como “instituição”, mas como “presença”. Impondo-se nas margens da Amazônia, não somente por coerção e leis, mas, notadamente, por relações de proximidade, favores e trocas. Revelando-se como uma entidade relacional e instável, porém, paradoxalmente, bastante presente na vida daquela população, sobretudo porque, conforme entrevista de um oficial no vídeo institucional, intitulado “Pelotão Especial de Fronteira - Surucucu”, o PEF, para além de uma base militar, dada sua localização é também “o ponto de apoio estratégico para as diversas operações que são desencadeadas aqui em Surucucu no interior da terra indígena yanomami.” (Exército Brasileiro, 2025, 2min e 08s)<sup>70</sup>.

Nessa operação, as Forças Armadas em coordenação com agências levam assistência de saúde às comunidades, realizam evacuação médica de indígenas e operações contra ações ilegais na região, distribuem alimentos, [...]. Em uma região tão inóspita seria muito difícil a realização das operações com sucesso, sem a presença destes pelotões. (Exército Brasileiro, 2024)<sup>71</sup>.

Em anos mais recentes, durante as respostas às crises humanitárias envolvendo os Yanomamis, a partir do ano de 2023, a base do PEF assumiu um papel estratégico fundamental, constituindo-se em ponto logístico e operacional para a ajuda humanitária e o combate ao garimpo ilegal na TI, realizados pelas operações Catrimani I e II<sup>72</sup>.

Como parte da Operação Catrimani, o 4º PEF também tem exercido um papel de extrema importância no abastecimento das aeronaves empregadas na missão humanitária, entre elas o C-105 Amazonas, o C-98 Caravan, o H-36 Caracal e o H-60L Black Hawk da FAB; o UH-15 Super Cougar da Marinha do Brasil (MB); além do HM-4 Jaguar e o HM-1 Pantera do Exército Brasileiro (EB). Na lateral da pista de pouso e decolagem (PPD) do aeródromo, foram posicionados dois tanques flexíveis de combustível com capacidade de 10.000 litros e motobombas para viabilizar o abastecimento de *plotter* - processo de transferir combustível de um reservatório externo para a aeronave. (Exército Brasileiro, 2024)<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup>Disponível em [www.cadesm.decex.eb.mil.br/galeria-de-videos/peloto-especial-de-fronteira-surucucu?ygstart=1060](http://www.cadesm.decex.eb.mil.br/galeria-de-videos/peloto-especial-de-fronteira-surucucu?ygstart=1060). Acesso em 04 de ago. de 2025.

<sup>71</sup>Disponível em <https://eblog.eb.mil.br/w/os-pelot%C3%B5es-especiais-de-fronteira-na-terra-ind%C3%ADgena-yanomami>. Acesso em 04 de ago. de 2025.

<sup>72</sup>A “Catrimani II” é definida como uma ação de emprego temporário e episódico de meios das Forças Armadas, em apoio às ações governamentais na TI Yanomami, desencadeada pela crise humanitária na TI. Sua renovação cumpriu a Portaria GM-MD N° 5.831, de 20 de dezembro de 2024, que alterou a Portaria n° 1.511, de 26 de março de 2024 (publicação que dava início à missão, “Catrimani I”).

<sup>73</sup>Disponível em <https://cma.eb.mil.br/index.php/mais-noticias/4-pef-de-surucucu-e-a-sua-importancia-estrategica-nas-operacoes-das-forcas-armadas-na-terra-indigena-yanomami>. Acesso em 04 de ago. de 2025.

## 6.2 SISTEMAS DE TROCAS ENTRE PEF E COMUNIDADES INDÍGENAS

O cotidiano do PEF de Surucucu, inserido na TI Yanomami, mostra que o Estado, representado pelo EB, mantém-se e se reproduz não apenas por meio da coerção, mas, sobretudo, através de regimes de trocas com as comunidades indígenas. Essas trocas envolvem bens materiais (alimentos, serviços, transporte aéreo, ajuda logística etc.), mas também bens morais e simbólicos (confiança, reconhecimento, hospitalidade, saberes sobre o território etc.).

Em diálogo com os estudos de Gregory (1982) e Widlok (2017), entendo que, nas relações entre o EB e as comunidades indígenas em Surucucu, emergem procedimentos heterogêneos de troca que sustentam e reproduzem relações políticas e morais entre esses atores nas margens do Estado. Tais procedimentos se manifestam tanto em formas de dádiva, que constroem alianças e instauram vínculos de dívida, quanto em práticas de partilha, nas quais o compartilhamento de saberes, conhecimento do lugar e construção de relações constitui uma via pela qual os indígenas contribuem para a vida e o funcionamento da instituição militar no contexto amazônico.

Para Widlok (2017), o regime de partilha fundamenta-se pela demanda de compartilhamento por parte do receptor, seja ela explicitada ou não. As pessoas compartilham aquilo que valorizam e que para elas tem valor. Tal regime constitui também um meio de construção de racionalidades, pois promove nas partes envolvidas maior consciência da sua codependência. O autor propõe compreender o “compartilhar” não como um ato moral isolado, mas como uma forma de organização social que estrutura relações de convivência e dependência mútua, deslocando o foco do interesse individual para o vínculo relacional. De algum modo, esse princípio aparece nas trocas e negociações entre o EB e as comunidades indígenas da TI Yanomami. O cotidiano do PEF de Surucucu é atravessado por relações de interdependência, em que o poder estatal para se manter se ancora em dinâmicas locais de partilha e reciprocidade, seja no uso de saberes indígenas sobre o território, na mediação de conflitos e na cooperação para sobrevivência. Dessa partilha, emerge uma espécie de soberania relacional, em que o Estado não se impõe, mas se faz nas trocas.

Ao passo que Gregory (1982) e Mauss (2007) enfatizam a dádiva como criação de alianças e obrigações, Widlok (2017) argumenta que o “*sharing*” não se funda necessariamente na dívida, mas na mutualidade. Nessa toada, Silva (2025, p. 24) explica: “Enquanto a obrigação é marca essencial da dádiva e seu foco primário é o doador interessado em impor uma dívida a

um outro, na partilha a demanda e a oportunidade de responder a ela são essenciais.” No contexto do PEF coexistem esses dois regimes, onde podemos identificar a dádiva, através das alianças e compromissos firmados entre o EB e as comunidades (por exemplo, o recrutamento de jovens indígenas como gesto de aproximação política); e a partilha, por meio da cooperação prática e cotidiana (orientar trajetos, compartilhar saberes sobre o ambiente, alimentos etc.). Essas trocas, permitem a produção e reprodução do Estado, tornado possível sua existência entre aqueles que historicamente foram colocados à sua margem.

### 6.2.1 O PEF como ponto logístico para distribuição das cestas na crise humanitária

“Eu acredito que muito é por causa da entrega das cestas que eles (tuxauas) vieram para reunião com todo esse interesse de dizer que é amigo e tudo. Com receio de perder a cesta. [...] porque aqui é a logística, né? Chega, é estocado aqui, sai daqui para poder entregar, toda a logística é aqui. Então, eles, no meu modo de ver [...] eles vieram porque não queriam perder a cesta. Era isso que eles estavam mais preocupados, entende? [...]. Pelo que eu vi da reunião, eles estavam querendo se safar do que aconteceu na sexta-feira. Assim: ‘a gente não tem nada a ver com isso. Tem nada a ver. É amigo!’. E aí queria jogar para alguém, outra comunidade a culpa, mas não sou eu, sabe?” (Militar do PEF de Surucucu).

O depoimento do militar ao relatar sua percepção acerca das motivações para comparecimentos das lideranças indígenas à convocação do comandante para reunião, aponta uma das principais medidas tomadas pelo governo federal em 2023 em resposta à crise sanitária e humanitária enfrentada pelo povo yanomami: a doação das cestas de alimentos, a qual para sua realização envolveu uma logística complexa e uma grande quantidade de alimentos. A entrega das cestas foi fundamental para garantir a segurança alimentar e nutricional dos Yanomami, muitos dos quais estavam em situação de desnutrição severa. Importante notar que no início da operação Catrimani I essa entrega era realizada pelas Forças Armadas, também utilizando o apoio do PEF de Surucucu para tal, conforme descrito nas reportagens abaixo:

As Forças Armadas brasileiras iniciaram a entrega de suprimentos em resposta à crise humanitária na Terra Indígena Yanomami, como parte da Operação Catrimani, [...]. O objetivo é atender à comunidade afetada, marcando o início de uma ação coordenada que envolve logística militar. Contando com o apoio de um helicóptero do 4º Batalhão de Aviação do Exército e duas aeronaves C-105 da Força Aérea Brasileira (FAB), as Forças Armadas realizaram a entrega das primeiras 264 cestas, das 15.000 previstas, em Surucucu (RR), sede do 4º Pelotão Especial de Fronteira (AEROIN, 2023).<sup>74</sup>

O apoio logístico do 4º PEF de Surucucu nas ações da Operação Catrimani tem sido de suma importância, especialmente, no que diz respeito à distribuição de cestas de alimentos na Terra Indígena Yanomami. Após o lançamento de paraquedas dos lotes de cestas básicas, os militares do 4º PEF atuam, de forma intensa, na coleta e

---

<sup>74</sup>Disponível em <https://aero.in.net/operacao-catrimani-hm-1-pantera-e-c-105-amazonas-comecam-a-entregar-suprimentos-em-comunidade-indigena/>. Acesso em 04 de ago. de 2025.

armazenamento dos suprimentos nos depósitos do pelotão para serem posteriormente distribuídos às comunidades por meio de helicópteros das Forças Armadas (Exército Brasileiro, 2024) <sup>75</sup>.

Os militares do 4º PEF, nos últimos meses, estão realizando o apoio operacional e logístico à Operação, através da coleta e transporte das cestas de alimentos, lançadas das aeronaves da Força Aérea, para os depósitos do pelotão. Posteriormente, esses donativos são distribuídos em helicóptero para comunidades indígenas, conforme planejamento da FUNAI. (DEFESANET, 2024) <sup>76</sup>.

Quando lá estive, em janeiro de 2025, o transporte das cestas para as comunidades indígenas estava sendo realizado por uma empresa privada, a Ambipar Flyone Serviço Aéreo Especializado, a qual havia assinado um contrato com o governo federal de R\$185 milhões para viabilizar a estratégia emergencial de entrega das cestas de alimentos a partir de abril de 2024, cuja vigência era de 12 meses. A organização e a entrega das cestas nas comunidades eram feitas por três funcionários contratados pela FUNAI.

Na ocasião do anúncio da assinatura do contrato o ministro da Casa Civil, Rui Costa, declarou: “até aqui, o Ministério da Defesa esteve à frente desta tarefa, mas o novo contrato permitirá que cerca de 9 mil cestas básicas sejam transportadas através da empresa contratada, permitindo que o MD atue na sua área fim” <sup>77</sup>. Entretanto, ainda que o MD tenha se retirado dessa incumbência, o apoio logístico do 4ª PEF continuava a ser fundamental para a realização da entrega de, aproximadamente, 9 mil cestas por mês.

Em conversa com pilotos e mecânicos da Ambipar e com os funcionários contratados envolvidos nessa atividade, foi-me dito que o PEF continuava a ser fundamental em todo esse processo. Primeiramente, porque era pelo seu aeródromo <sup>78</sup>, com uma pista de pouso de 1067 m x 25 m, que chegava toda carga de cestas destinadas às comunidades indígenas, entregues a elas através de dois helicópteros da empresa, bem como o combustível para as aeronaves, transportados por aviões da FAB <sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup>Disponível em <https://ema.eb.mil.br/index.php/mais-noticias/4-pef-de-surucucu-e-a-sua-importancia-estrategica-nas-operacoes-das-forcas-armadas-na-terra-indigena-yanomami>. Acesso em 04 de ago. de 2025.

<sup>76</sup>Disponível em <https://www.defesanet.com.br/terrestre/a-importancia-estrategica-do-4o-pelotao-especial-de-fronteira/>. Acesso em 04 de ago. de 2025.

<sup>77</sup>Disponível em <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202403/governo-federal-assina-contrato-para-distribuicao-de-cestas-de-alimentos-aos-yanomami>. Acesso em 04 de ago. de 2025.

<sup>78</sup>O aeródromo de Surucucu está localizado estrategicamente na fronteira com a Venezuela, a 270 km de Boa Vista (RR), sendo parte integrante e principal meio de acesso do 4º PEF e da comunidade indígena Yanomami, já que é o único modal de acesso é o aéreo. (TECNOLOGIA E DEFESA, 2023). Disponível em <https://tecnodefesa.com.br/operacao-yanomami-o-estrategico-aerodromo-de-surucucu/> Acesso em 04 de ago. de 2025.

<sup>79</sup>Foram nesses voos, com carregamento de combustível, que cheguei e voltei de Surucucu.

Figura 41 – Soldados armazenando cestas de alimentos no PEF de Surucucu



Fonte: Comando Operacional Conjunto Catrimani. Disponível em <https://cma.eb.mil.br/index.php/mais-noticias/4-pef-de-surucucu-e-a-sua-importancia-estrategica-nas-operacoes-das-forcas-armadas-na-terra-indigena-yanomami>. Acesso em 04 de ago.

O abastecimento das aeronaves era realizado por um militar da FAB que cumpria uma escala em sistema de rodízio quinzenal no PEF. Havia uma Estação de Apoio ao Controle do Espaço Aéreo (EACEA- UQ-Surucucu-Alto Alegre-RR), também mantida pela FAB nas instalações do PEF para controle e segurança do espaço aéreo na região, cujo suporte ficava a cargo de dois graduados dessa força em turnos de 15 dias. Além disso, era num depósito do PEF que se estocavam as cestas, onde a guarda era feita pelos militares de serviço.

As cestas chegavam pela pista de pouso, eram descarregadas e transportadas para o depósito pelos três funcionários terceirizados pela FUNAI. Pela manhã, em média 300 cestas eram retiradas do depósito para entrega pelos helicópteros, realizada todos os dias da semana, no horário das 8:00 às 17:000, de acordo com uma programação. Soube que foram esses funcionários, por conta do acesso que passaram a ter junto às lideranças indígenas da TI para

organização da entrega das cestas, juntamente com os jovens indígenas próximos ao PEF que mobilizaram a vinda dos tuxauas para a reunião com o comandante. O fato de os funcionários realizarem o convite para os tuxauas, em nome do comandante, pode ter contribuído para que associassem, de algum modo, a reunião com o acesso às cestas, conforme sugere o depoimento do militar no início dessa seção.

Figura 42 – Depósito no PEF de armazenamento das cestas



Fonte: Acervo da autora

Além de descarregar, de armazenar e de colocar as cestas nos helicópteros, os funcionários terceirizados tinham a incumbência de organizar e acompanhar sua entrega nas comunidades indígenas numa rota previamente agendada. Importa destacar que cada comunidade indígena havia providenciado um espaço para pouso das aeronaves. Os funcionários deveriam fotografar a entrega e garantir que toda família recebesse a quantidade a ela destinada (uma cesta e meia). Esses funcionários cumpriam um turno de 20 dias quando tiravam folga. Já os pilotos e os mecânicos das aeronaves folgavam a cada 15 dias. No período

de serviço todos eles ficavam alojados no PEF, onde também faziam as refeições. Afirmaram gostar do apoio prestado pela unidade, notadamente pela segurança sentida para realizar o trabalho.

Figura 43 – Helicóptero de entrega das cestas



Fonte: Acervo da autora

Se, por um lado, o PEF se beneficiava em ser uma referência em termos logísticos para as comunidades indígenas na distribuição das cestas de alimentos, uma vez que havia a possibilidade de barganha junto a elas com o apoio a sua entrega, por outro, existia entre alguns militares da unidade a preocupação do momento em que tal entrega deixasse de ser realizada. Entendiam que, caso a retirada das cestas de alimentos não fosse bem planejada, seria o PEF que sofreria as maiores pressões por parte das comunidades indígenas:

Acho que é uma questão que adiante vai ter que discutir, porque assim, isso aqui não é viável a vida toda. Um helicóptero a vida toda entregando cesta, não é viável não. Isso aqui não vai se sustentar por resto da vida. Então, quando tirar e ao mesmo tempo, quando você entrega a comida pronta para eles, alguns não vão mais plantar. Então, alguém vai pagar essa conta. Essa conta aí vai vir uma hora. Né, verdade? E é a gente que tá mais na linha de frente aqui. (Militar do PEF de Surucucu)

O depoimento do militar revela a consciência das contradições que estruturam a prestação de assistência estatal nas margens. Ele reconhece que essa ação pode vir a desorganizar práticas econômicas locais e criar dependência material, gerando uma dívida moral que o próprio estado não conseguirá quitar nem sustentar, ao anunciar: “alguém váia pagar essa conta”. Apontando ainda o impasse entre o ideal de autonomia e a prática cotidiana da dependência, um dilema que atravessa o que Souza Lima (1995) denominou de poder tutelar: a forma de governo que, ao “proteger” e “assistir” populações indígenas, produz e administra sua própria necessidade de existência.

Figura 44 – Funcionários descarregando as cestas



Fonte: Acervo da Autora

O fornecimento contínuo de cestas básicas, embora justificado pela insegurança alimentar a que estavam submetidos os yanomamis, tende a produzir dependência e desestruturação dos sistemas locais de subsistência. Como analisa Leite (2007), a alimentação não é apenas um ato biológico, mas um fato social total, através do qual se produzem moralidades, hierarquias e formas de governo. Quando o Estado se torna o principal provedor de alimentos, o comer adquire uma dimensão política, transforma-se em tecnologia de poder e em instrumento de gestão das populações (Foucault, 2019). Essa lógica se aproxima do que

Sidney Mintz (2010) identificou quando analisou a importância histórica, econômica e cultural do açúcar no mundo moderno: a incorporação de alimentos industrializados ou coloniais não só altera hábitos alimentares, mas reorganiza economias locais e produz novas dependências.

## 6.2.2 Apoio em saúde

A atuação do EB na área da saúde indígena na Amazônia, especialmente por meio dos PEFs, é frequentemente destacada em sua comunicação institucional. Nessas narrativas, a dimensão humanitária da instituição é enfatizada, sendo o lema “braço forte, mão amiga” um elemento central da construção de sua imagem pública. Nos canais oficiais da Força multiplicam-se registros de ações voltadas ao cuidado e à assistência ao segmento indígena, apresentando o EB como agente de proteção e proximidade com esses povos. Nesse esforço de afirmação institucional, os PEFs ocupam papel de destaque.

No caso específico da ajuda humanitária para os yanomamis na área de saúde, o PEF de Surucucu também esteve bastante envolvido. Além do suporte a chegada das cargas de medicamentos, era nas instalações do PEF que ficava alojado o piloto e estacionado o helicóptero destinado a prestar apoio as emergências de saúde na TI, acionadas pelo Polo Base de Surucucu, situado nas proximidades do PEF. No local foi instalado em 2023, dada a gravidade da emergência sanitária, o Centro de Referência em Saúde Indígena Yanomami. Por ocasião da inauguração do centro, o secretário nacional de Saúde Indígena, Weiber Tapeba, destacou a importância do emprego das aeronaves:

De janeiro até hoje, mais de 700 pacientes já foram transportados por aeronaves em todo o território, considerando inclusive traslados entre aldeias e polos-base. Para os pacientes graves atendidos no polo base de Surucucu, o socorro leva cerca de uma hora e quarenta minutos. Com boas condições de tempo, visibilidade, pista e aeronaves disponíveis no momento da emergência, esse é o tempo que dura uma remoção entre a unidade de saúde fixada no território e a capital de Roraima<sup>80</sup>. (Ministério da Saúde, 2023).

O investimento realizado pelo PEF em construir boas relações junto às comunidades indígenas também se estendia para outros agentes que atuavam na TI, como era o caso do Polo Base de Surucucu. Fui informada tanto pelos profissionais militares do setor de saúde do PEF quanto pela própria coordenadora do polo que havia uma boa relação de cooperação entre as

---

<sup>80</sup>Disponível em <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2023/abril/ministerio-da-saude-inaugura-centro-de-referencia-em-saude-indigena-no-territorio-yanomami#:~:text=Minist%C3%A9rio%20da%20Sa%C3%BAde%20inaugura%20Centro,territ%C3%B3rio%20Yanomami%20%E2%80%94%20Minist%C3%A9rio%20da%20Sa%C3%BAde> Acesso em 05 de ago. de 2025.

duas agências, sobretudo em atendimentos médicos, odontológicos e na doação de medicamentos.

“A gente fornece remédios e cuida dos indígenas mais próximo do PEF que não é da nossa responsabilidade, mas da SESAI (Secretaria de Saúde Indígena). E doa para SESAI os medicamentos perto de vencer”; “atendo crianças indígenas encaminhadas pela SESAI, mas com intérprete porque atendimento com criança é mais difícil. Têm problemas de cárie e na gengiva, por isso levamos kits odontológicos para as aldeias nos REFRONS”. (Profissionais militares da saúde).

Segundo esses profissionais, o atendimento no PEF, embora esteja voltado ao efetivo da unidade, na prática ocorre em maior número junto aos indígenas. Realidade que se repete nos demais PEFs subordinados ao CFRR/7º BIS, como explicado por um profissional que serviu, além do PEF de Surucucu, no de Auaris, Bonfim, Normandia, Pacaraima e Uiramutã:

o setor de saúde aqui é para atender mais os militares do PEF, mas acaba que atendemos mais indígenas, principalmente crianças (problemas nos olhos) e jovens (ferimentos na cabeça por conta de brigas).

Figura 45 – Enfermaria do PEF de Surucucu



Fonte: Acervo da autora.

Vale observar que a disponibilização de atendimentos na área de saúde, por meio de Ações Cívico-Sociais (ACISOs), é um dos procedimentos adotados pelo EB por ocasião dos REFRONS, conforme mencionado pelo militar, com vistas a uma melhor aproximação a uma comunidade indígena desconhecida. As ACISOs consistem, em geral, em intervenções pontuais em comunidades, oferecendo atendimentos médicos, odontológicos e atividades de educação em saúde. Para além do caráter assistencial, as ACISOs têm como finalidade acercar os militares das comunidades locais, buscando promover uma imagem positiva da instituição e cultivar um ambiente de simpatia e cooperação. A instrução para a realização desse tipo de atividade encontra-se prevista no “Programa-Padrão de Instrução de Capacitação Técnica e Tática do Efetivo Profissional do Pelotão Especial de Fronteira” (EB70-PP-11.013):

**Tarefa:** Realizar uma ACISO; **Condição:** No ambiente de uma comunidade local carente, e por ocasião de um REFRON, realizar uma ACISO. **Padrão-Mínimo:** Este OI deverá ocorrer integrado a uma Operação ou no contexto comemorativo de uma data importante para o Exército; **Assuntos:** 1. Assistência médica e odontológicas. 2. Doação de cestas básicas. 3. Almoço comunitário. 4. Esportes e lazer. 5. Outras ações sociais relevantes. (Brasil, 2020, 2-12)

Esse tipo de ação ganha relevância porque, segundo interlocutores militares, ainda que se busque fazer contato prévio com as comunidades por ocasião dos REFRONS, nem sempre é possível, face as dificuldades logísticas, dentre outros motivos. Em muitas ocasiões, chegam de surpresa, sem aviso. Para evitar ou minimizar os possíveis problemas, buscam levar profissionais da saúde como médicos, enfermeiros, farmacêuticos, dentistas para prestar atendimento junto à comunidade. Carregam ainda itens para doação, como medicamentos, escovas e creme dental etc., bem como alimentos. O emprego desse tipo de técnicas não constitui novidade para os militares, podendo ser interpretadas como atualização das técnicas rondoneanas de “atração” e “pacificação”, outrora vinculadas ao projeto de integração e tutela dos povos indígenas. (Bigio, 2000 E 2003; Lima, 1995; Erthal, 1992).

A partir dos contributos de Mauss (2007), entendo que essa gama de “prestações” de bens e serviços trocadas pelo EB junto às comunidades indígenas tem o poder de criar vínculos, de estabelecer obrigações morais, de criar codependências e dívidas, de organizar relações sociais muito próximo da tríade maussiana da dádiva: dar, receber e retribuir.

[...] um clã, os membros da família, um grupo de pessoas, um hóspede, não são livres para não pedir a hospitalidade, para não receber presentes, para não negociar, para não contrair aliança [...]. Não menos importante é a obrigação de dar [...]. Recusar dar, negligenciar dar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão [...]. Em tudo isso há uma série de direitos e deveres de consumir e de retribuir, correspondendo a direitos e deveres de dar e de receber. (Mauss, 2007, p. 201-202)

Destaco que essas trocas não são somente materiais, mas também envolvem a circulação de pessoas, a mistura de “almas”, a intersubjetividade, a sociabilidade entre diferentes sujeitos, quando pensamos no caso dos jovens indígenas utilizados como intérpretes e guias para o PEF e de sua incorporação pelo SMIO.

o vínculo [...] pelas coisas é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. [...] Compreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que é na realidade parcela de sua natureza e substância; pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma. (Mauss, 2007, p. 200)

Conforme nos ensinou Mauss, o ato de dar, por mais revestido que seja de uma perspectiva associada a generosidade e ao altruísmo, não é desinteressado, posto que não existe a dádiva sem a expectativa de retribuição. Portanto, as “prestações” disponibilizadas pelo EB aos indígenas encontram-se revestidas por intenções, muito delas já apontadas nos depoimentos de vários interlocutores desse estudo. Em retribuição a esse “dom”, o EB espera, sobretudo, produzir alianças políticas com os tuxauas, que o permita permanecer, reproduzir-se e a cumprir com segurança e tranquilidade sua missão numa região com peculiaridades da Amazônia, com densas florestas, extensa fronteira e dificuldades logísticas extremas, onde estão em número bastante reduzido.

A incorporação de soldados indígenas pelo SMIO, as negociações cotidianas, as alianças tácitas e as trocas materiais (apoio logístico, serviços, alimentos, proteção, saberes territoriais) revelam um processo de produção relacional do Estado nas suas margens, sustentado por obrigações mútuas e reciprocidades assimétricas, assim como na análise de Gregory (1982). o Estado não é apenas imposto “de cima”, mas reproduzido “de baixo” por meio de vínculos pessoais, afetivos e morais.

O uso da categoria “dádiva” ajuda a compreender como a presença militar se mantém não só pela hierarquia e disciplina, mas também por uma rede de trocas não contratuais, nas quais a obediência, o respeito e a colaboração indígenas não se reduzem a coerção, mas emergem como formas de negociação da coexistência. O EB oferece bens, reconhecimento e proteção; os indígenas oferecem conhecimento da selva, mediação cultural e legitimidade territorial.

Em diálogo com essa argumentação, Silva (2008) em seu estudo “A cooperação internacional como dádiva. Algumas aproximações” mostrou que, nas práticas contemporâneas de cooperação e ajuda internacional, a dádiva continua sendo um instrumento político de poder e influência, e não apenas um gesto de solidariedade. Inspirando-se em Mauss (2007), a autora

defende que toda dádiva cria obrigações morais de retribuição, estabelecendo vínculos duradouros e relações hierárquicas entre doadores e receptores. A “ajuda” nunca é neutra: ela envolve expectativas e produção de dependências.

Tal situação guarda homologias com o EB nas margens do Estado. Ao distribuir cestas de alimentos, prestar apoio em saúde e oferecer vagas no SMIO, o PEF participa de um sistema de prestações recíprocas, em que o “dar” não é apenas assistencial, mas uma forma de governar. Assim como nas relações internacionais analisadas por Silva (2008), a dádiva nessa situação produz obrigações e lealdades, reforçando alianças e legitimando a presença estatal em determinados territórios. Ambos os contextos, o da cooperação internacional e o das relações entre Exército e comunidades indígenas, revelam que o dom opera como tecnologia política, um modo de governar, mediando e sustentando assimetrias de poder.

Em síntese, a circulação de bens e serviços entre o PEF e as comunidades indígenas ultrapassa a dimensão material, constituindo-se como prática central na construção de vínculos, na produção de legitimidade e na manutenção da presença estatal na região. Esses fluxos de objetos e serviços operam como mediações que articulam necessidades concretas (alimentação, transporte, assistência) a lógicas políticas que sustentam alianças e pactos de convivência. Distantes de serem trocas desinteressadas, essas práticas incorporam expectativas de reciprocidade e reforçam a posição do PEF como ator indispensável no cotidiano local. Assim, o intercâmbio de bens revela-se não apenas como mecanismo de assistência, mas como estratégia relacional que, nas margens do Estado, sustenta a governança, estabiliza relações e inscreve a presença militar na vida social indígena naquele espaço.

### 6.3 VIDA MILITAR NAS MARGENS DO ESTADO

A fotografia a seguir mostra a vista aérea do PEF de Surucucu. Por ela podemos identificar as principais instalações físicas que compõem a unidade militar: pavilhão de comando (onde funciona a parte administrativa da unidade), refeitório (rancho), residência dos militares (chamados de PNR-Próprio Nacional Residencial), corpo da guarda<sup>81</sup> (era aqui que ficavam disponibilizadas as tomadas para os indígenas carregarem celulares), pátio de formatura (onde os militares se reuniam para receberem as ordens do dia), alojamentos para cabos e soldados,

---

<sup>81</sup> Em um contexto militar, o “corpo da guarda” é um local onde fica a guarda responsável pela segurança da unidade, funcionando como ponto de encontro para a troca de turnos. É também nesse local que ficam as armas e os equipamentos do pessoal de serviço.

grêmio (com uma mesa de sinuca e de totó, onde também funcionava uma cantina), enfermaria etc. Ressalto que a maioria dos PEFs tem uma estrutura semelhante.

Figura 46 – Vista aérea do PEF de Surucucu



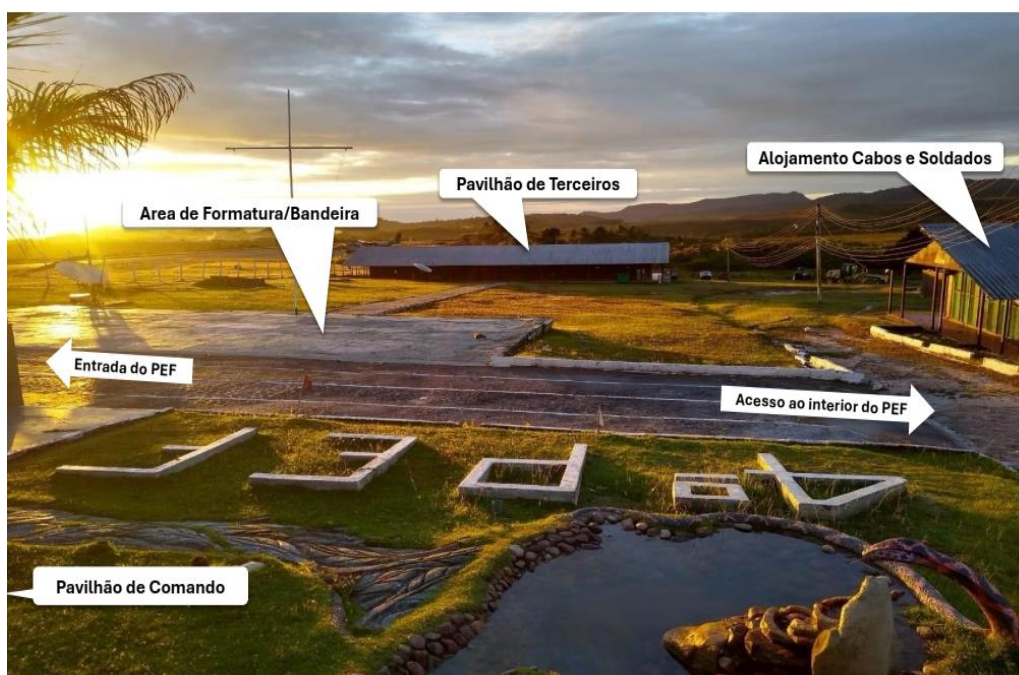
Fonte: Comando de Fronteira Roraima / 7º Batalhão de Infantaria de Selva de Roraima. Disponível em <https://7bis.eb.mil.br/index.php/4-pef-surucucu>. Acesso em 09 ago. 2025. (Adaptado pela autora)

Na fotografia não é possível visualizar o pavilhão de terceiros, ainda que esteja indicado seu local, concebido para apoio e alojamento ao pessoal prestador de serviço e de agências envolvidas em missões na TI, o qual pode ser identificado na fotografia que se segue tirada por outro ângulo. Era nesse alojamento que ficavam os pilotos, mecânicos e funcionários temporário da FUNAI envolvidos na entrega das cestas de alimento, bem como os sargentos da FAB que mantinha a estação de controle do espaço aéreo e que faziam abastecimento das aeronaves.

Frise-se que os PEFs implantados em locais mais isolados, como Surucucu, dispunham no início de sua instalação “de um a dois meses de autonomia de suprimentos entre combustíveis, gêneros de primeira necessidade, material de trabalho e alimentos descongelados”. (Lannes, 2017, p.51). Fato que os levou a investir na criação de animais e no plantio de hortas como precaução em casos de imprevistos que comprometessem a chegada do

avião com o abastecimento<sup>82</sup>. “Se tudo der errado, se o avião não chegar, pelo menos a gente tem aquelas vaquinhas ali para a comer”, respondeu-me um soldado ao meu questionamento do motivo de terem vacas pastando pelo PEF. Fator que também impulsionou a incorporação de sargento temporário (sargento agrário), com especialidade de técnico agrícola, para atuar em áreas relacionadas à produção agrícola e agropecuária dentro da estrutura militar.

Figura 47 – Vista de frente do pavilhão de terceiros



Fonte: Acervo do 4º Pelotão Especial de Fronteira. (Adaptado pela autora).

Segundo um sargento, agora na reserva (aposentado), que presenciou esse processo, face às dificuldades logísticas enfrentadas pelos PEFs no início da sua implantação nos anos de 1980, eram criados animais de pequeno porte para sobrevivência dos militares como porcos, carneiros e galinhas. Poucos criavam gado. Era também bastante comum na época a prática de caça e pesca, pois, conforme ele

Muitas vezes não tinha comida mesmo no PEF. Então tinha uma equipe de caça que o comandante escalava. Essa equipe ia para selva, caçava e eles ficavam meses comendo caça quando o apoio aéreo não chegava. Hoje isso mudou muito. Tem internet, não é tão isolado.

<sup>82</sup> Penso que essa incerteza explique a crença dos militares da FAB, relatada para mim por uma sargento daquela força que dividiu alojamento nos dias em que estive em Surucucu. Segundo ela, não se deve fechar por completo a mala até a chegada do voo que se vai regressar para não dar azar. Pode ocorrer do voo ser cancelado e o tempo previsto para a permanência na missão ser prolongado em dias ou, por vezes, em meses. Acatei o conselho da sargento e só fechei por completo minha mala ao ver o avião que iria regressar pousar na pista.

Figura 48 – Indígenas no portão do PEF de Surucucu



Fonte: Acervo da autora

Nesse aspecto, o estudo de Fabiane dos Santos (2018) que abordou os impactos da convivência entre indígenas e militares, a partir do povoado de Pari-Cachoeira no Rio Tiquié, onde se localiza o 6º PEF Pari-Cachoeira indicou que, na ausência de alimentos, as comunidades indígenas funcionavam como recurso para o pelotão. Haja vista que:

Embora os Pelotões tenham introduzido alguns projetos com a determinação de produzir alimentos de forma a tornarem-se autossuficientes, como hortas e criações de animais, boa parte da alimentação dos militares e de suas famílias [...] é industrializada, e por isso depende das aeronaves encarregadas de fazerem o

abastecimento das unidades militares descentralizadas. Apesar de possuírem um cronograma que prevê visitas [...] eventualmente este sistema sofre algum revés [...]. Nestes casos, o atraso das aeronaves pode deixar os militares sem alimentos, obrigando-os a recorrer às trocas com a comunidade para obter algo que lhes dê condições de sobreviver até o retorno do avião. [...] A proximidade com a comunidade indígena ganha uma importância vital nestes momentos, pois de outra forma o bem-estar físico e emocional dos moradores do Pelotão ficaria seriamente comprometido. A comunidade constitui-se assim em um recurso precioso para o pelotão. (Santos, 2018, p. 159-160)

Todavia, essa não era a realidade que observei em Surucucu em janeiro de 2025. As trocas de alimentos (limão, banana etc.) realizadas pelo PEF junto aos indígenas, a despeito de complementar o cardápio dos militares, eram realizadas, sobretudo, para reforço de laços entre a unidade e as comunidades indígenas vizinhas. Os indígenas se achegavam do portão de entrada do PEF com seus produtos por voltas das 8:00 quando era dado início as atividades diárias. Traziam também celulares para carregar a bateria e recipientes para colocar água.

Experimentei uma sensação de isolamento relativo nos dias em que fiquei no PEF de Surucucu. Haja vista que, embora seu acesso fosse dificultoso por conta da localização, as inúmeras operações que se desdobram na TI a partir da sua estrutura naquele momento, e , conseqüentemente, a miríade de agentes que por ele circulava, mas, notadamente, pelo acesso a internet, tornavam o PEF um espaço dinâmico, permeável a fluxos constantes de pessoas, o que embaçava minha percepção de isolamento. Por toda parte da unidade vi pessoas com celulares na mão. A chegada e a partida de aeronaves era algo corriqueiro. Entendo que o PEF, por conta das operações desdobradas em torno da ajuda humanitária aos yanomamis, passava por um momento diferencial que influenciava sua rotina.

### **6.3.1 O PEF de Surucucu como instituição total**

A despeito das críticas realizadas por Castro (2007)<sup>83</sup> à utilização do modelo de instituições totais em estudos que privilegiam aspectos internos das organizações militares,

---

<sup>83</sup>Castro (2007) critica a aplicação do modelo de instituições totais em estudos voltados aos aspectos internos das organizações militares, especialmente nas academias. Com base em sua pesquisa com cadetes da AMAN (Castro, 2004), o autor observa que, ao contrário das instituições totais típicas, não há uma divisão rígida entre equipe dirigente e internos. Embora exista uma barreira clara entre oficiais e praças, dentro dessas categorias há mecanismos de mobilidade baseados no mérito individual. Nas academias militares, a comunicação informal e as relações afetivas entre cadetes e oficiais são incentivadas ao longo do curso, sem que isso comprometa o respeito e a hierarquia. Para Castro, diferentemente das instituições totais, que mantêm uma tensão constante entre o mundo doméstico e o institucional como estratégia de controle (Goffman, 2010, p. 24), a academia busca uma “vitória cultural” sobre o cadete, sendo percebida como um estágio transitório a ser superado. Além disso, enquanto

argumento que tal modelo constitui uma ferramenta conceitual bastante apropriada para situar o PEF de Surucu. Goffman (2010, p.11) designou como instituição total “um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, leva uma vida fechada e formalmente administrada”. O autor incluiu quartéis e academias militares como exemplos de instituições totais. Ao longo de toda a obra, o autor torna repetidas vezes a fazer referências diretas a casos militares de instituições totais. Janowitz (1967) também traz elementos para refletir o caráter totalizante das instituições castrenses. Segundo o autor,

A íntima solidariedade social [...] baseia-se num fato ocupacional peculiar. A separação entre local de trabalho e de residência, característica das ocupações urbanas, não existe. Ao invés disto, a comunidade militar é uma comunidade relativamente fechada, em que a vida profissional e doméstica estão completamente misturadas. A nítida separação entre trabalho e a vida privada tem sido minimizadas na ocupação militar. (Janowitz,1967, p.177).

Para Goffman (2010), as instituições totais promovem a ruptura das barreiras que separam os atos de trabalhar, dormir e lazer, comuns ao cotidiano da maior parte das pessoas, de maneira que essas atividades passam a acontecer sempre na companhia de outras pessoas, de acordo com um controle formal de horários e procedimentos, segundo o plano racional da instituição<sup>84</sup>.

Ainda que com gradações e matizes distintas das instituições analisadas por Goffman, entendo que, embora seja uma unidade militar e não um hospital psiquiátrico ou prisão, o PEF de Surucucu compartilha traços centrais das instituições totais: isolamento relativo, rotina imposta, controle do tempo e do espaço e regulação intensa da vida social, evidenciado através da sua rotina.

---

Goffman (2010) trata de instituições de participação compulsória, na academia militar a permanência é voluntária. Assim, conclui o autor, mais se perde do que se ganha ao classificar as instituições militares como totais.

<sup>84</sup> Nas palavras do autor: “Uma disposição básica da sociedade moderna é que o indivíduo tende a dormir, brincar e trabalhar em diferentes lugares, com diferentes coparticipantes, sob diferentes autoridades e sem um plano racional geral. O aspecto central das instituições totais pode ser descrito como a ruptura das barreiras que comumente separam essas três esferas da vida. Em primeiro lugar, todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local e sob uma única autoridade. Em segundo lugar, cada fase da atividade diária do participante é realizada na companhia imediata de grupo relativamente grande de outras pessoas, todas elas tratadas da mesma forma e obrigadas a fazer as mesmas coisas em conjunto. Era terceiro lugar, todas as atividades diárias são rigorosamente estabelecidas em horários, [...]. Finalmente, as várias atividades obrigatórias são reunidas num plano racional único, supostamente planejado para atender aos objetivos oficiais da instituição”. (Goffman, 2010, p. 17-18).

### 6.3.2 A rotina do PEF

Os toques do sino marcam o ritmo da vida do PEF: um toque indica que o rancho estava aberto para refeições ( café da manhã 6:30, almoço 12:00, jantar 17:30 e ceia<sup>85</sup> 20:00) ou para entrar em formatura; dois toques, troca de energia (diesel para solar ou vice-versa) ou que o gerador estava ligado ( a energia era ligada pela manhã, desligada à tarde e voltava à noite); três toques, aviso sobre a chegada de aeronave na pista de pouso; mais de três toques, acionamento do plano de defesa do aquartelamento. Nessa última situação, ocorrida quando um evento inopinado colocava em risco a segurança da unidade, cada pessoa deveria se dirigir para um local previamente determinado. Esses toques foram acionado na noite anterior a minha chegada quando ocorreu o incidente na guarita. Registro que “sino”era a designação dada a um quadrado de ferro pendurado em uma das extremidade do pavilhão do comando, cujos toques eram realizados pela batida de um grande martelo na sua superfície.

O ordenamento da vida do PEF através de um “sino” de ferro encontra um paralelo com o que Georges Duby, historiador francês, descreve em *O tempo das catedrais* (1997) sobre o papel do tempo regulamentado na Idade Média. Assim como nas abadias e mosteiros medievais, onde o sino não apenas convocava para as orações, mas marcava o tempo social e espiritual da comunidade, no pelotão o toque do sino estrutura a temporalidade militar e organiza a vida coletiva em torno de uma rotina. O sino, em Duby, representa o poder da igreja de regular o tempo humano sob uma lógica transcendente; no PEF, ele representa o poder do Estado de regular o tempo e o corpo dos sujeitos sob uma lógica disciplinar. Os toques não são apenas sinais funcionais, são atos performativos de ordenamento que impõem uma temporalidade estatal. O sino, como em Duby, é o emblema da ordem: na Idade Média, a ordem cristã; em Surucucu, a ordem estatal e militar. Em ambos os casos, o som não apenas organiza o espaço físico, mas institui uma comunidade de sentido, onde o obedecer aos toques do sino é também obedecer a uma autoridade que transcende o indivíduo.

---

<sup>85</sup> “Ao sal” era a chamada proferida para ceia, após o toque do sino. Perguntei ao soldado encarregado pelo rancho o que significava, mas ela não soube dizer: “*Ao sal, ao sal é, que é para avançar o rancho, que é normalmente na ceia. Só na ceia que fala isso. [...] eu nem sei por que, eu cheguei aqui já tinha. Já tinha esse negócio aí, só mandaram eu gritar: ao sal, só que não cheguei a perguntar, só grito*”. O “ao sal” funciona, então, como um ritual de repetição que mantém o corpo dentro da ordem, mesmo quando o sentido escapa.

Figura 49 – “Sino” que marca a vida do PEF



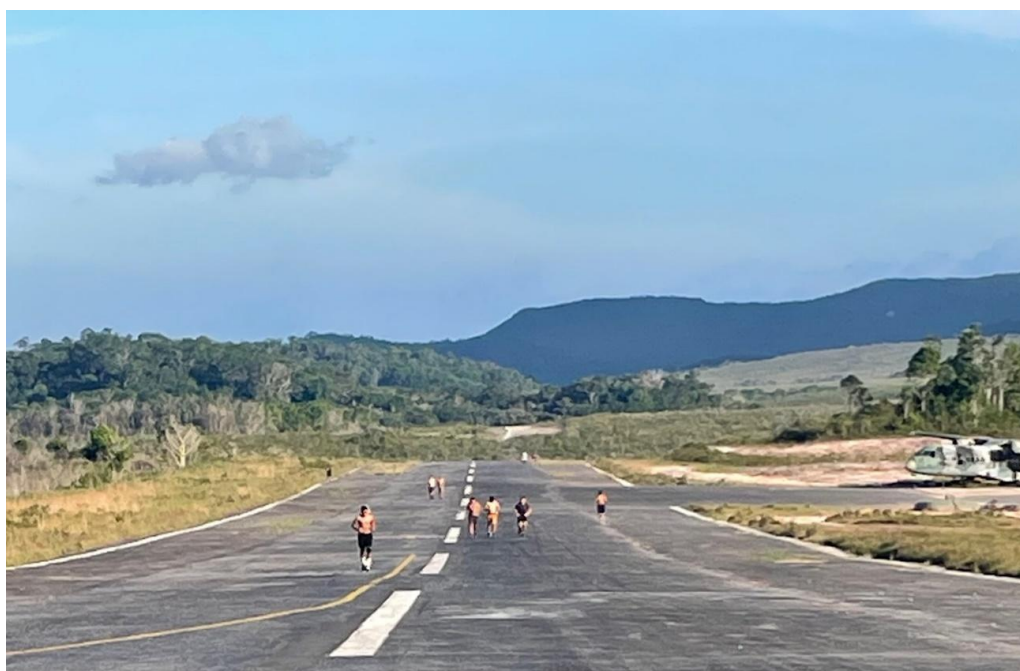
Fonte: Acervo da autora

Figura 50 – Prática de TFM pela manhã na pista de pouso



Fonte: Acervo da autora

Figura 51 – Atividade física realizada na pista de pouso ao final da tarde



Fonte: Acervo da autora

Em uma rotina normal, nos dias da semana, as atividades do PEF iniciavam às 7:30, quando o sol não estava muito quente, com uma formatura de todos os militares, salvo os de serviço, para a prática do Treinamento Físico Militar (TFM): uma corrida realizada na pista de pouso, na qual eram ecoados cantos e bravos. Interessante notar que essa pista também era utilizada, ao final da tarde, para atividades de corrida e caminhada pelos funcionários tercerizados e agentes que estavam atuando na TI, bem como pelas esposas dos militares que residiam no PEF. Fui ainda informada por vários interlocutores que, em muitas ocasiões, era na pista de pouso que ocorriam as brigas entre os indígenas. Portanto, a pista, para além de sua função de pousos e decolagens de aeronaves, era reapropriada e reiventada em função dos interesses e necessidades das pessoas que conviviam e circulavam por aquele espaço.

Após o TFM, aqueles que estavam de serviço assumiam o posto; os demais, de um modo geral, eram direcionados para atividades de manutenção do PEF numa programação previamente estipulada. Paravam para o almoço, descansavam e davam continuidade aos afazeres do dia até o final do expediente. Perguntei a alguns soldados o que faziam à noite. A grande maioria me informou que depois do jantar iam à academia existente no PEF, ceavam e permaneciam no celular até a energia ser desligada à meia noite. Alguns disseram que tentavam estudar, mas não existia espaço específico na unidade para tal, o que dificultava a concentração e o aprendizado, tendo em vista que estudavam no alojamento em meio as muitas conversas dos soldados, ao barulho dos celulares, banhos e banheiros.

Figura 52 – Academia do PEF de Surucucu



Fonte: Acervo da autora.

Um soldado me relatou que alguns ali teriam “contratado” o serviço de um “coach”, uma espécie de treinador que havia sido militar que passava uma série para treino de musculação, acompanhando-os on-line. Consumiam bastante energéticos, trazidos de Boa Vista na folgas ou comprados ao preço de 13 reais no grêmio de cabos e soldados do PEF. Buscavam, de algum modo, reproduzir uma rotina da vida em uma cidade.

Os finais de semana eram dedicados a lavagem de roupas e ao descanso para aqueles que não estavam de serviço. Em algumas ocasiões, aos sábados, iam em grupo conhecer alguma cachoeira da região. Nesse casos, deveriam deixar o PEF avisado do horário previsto para retorno. Levavam um rádio, caso necessitassem se comunicar com a unidade. Também utilizavam aos finais de semana o campo das instalações do PEF para jogar bola e volei.

Figura 53 – Roupas secando após lavagem



Fonte: Acervo da autora

Entendo que esse cotidiano fugia de uma visão monótona e da perspectiva de isolamento associada a viver na selva longe dos centros urbanos. Muitos afirmavam que o dia passava rápido. Não estou dizendo com isso que não havia privações e pressões, notadamente, porque a vida ficava restrita a dinâmica do PEF, em um espaço fechado e regulado, onde as atividades diárias eram controladas e organizadas por uma autoridade central, estando o ritmo e o conteúdo da vida cotidiana determinado pela instituição, traços característicos das instituições totais. Tais fatos constituem fontes de stress, sendo necessárias medidas para seu manejo, como os “arejos”, saídas temporárias ocorridas em períodos previamente estabelecidos.

Figura 54 – Militares jogando bola no PEF



Fonte: Acervo da autora.

### 6.3.3 Arejo

Arejo que na língua portuguesa significa a renovação de ar, no caso aqui, a palavra era empregada aos dias de folga, as “licenças”, usufruídas pelos militares que servem em unidades isoladas. Trata-se de medida preventiva tomada pelo EB voltada à saúde mental do seu pessoal que servem nesse tipo de unidade. “A gente não pode deixar o cara o tempo todo isolado, pois ele vai apresentar uma hora algum problema. Então, o arejo é fundamental para ele dá uma espairecida, aliviar a pressão.” (Oficial que serviu em PEF). A cada 90 dias trabalhados, eles dispõem de 05 de arejo. Existe ainda possibilidade de trabalhar 180 dias e usufruir 10 dias livres. No caso de Surucucu, os militares de arejo regressam para Boa Vista em voos das FA de apoio ao PEF e/ou que cumpriam missões na TI, o mesmo ocorria em seu retorno. A grande maioria dos soldados que conversei não tinha ainda completado os 90 dias, mas faziam planos para seus 05 dias de arejo: aliviar a saudade da família, encontrar amigos, beber uma cerveja gelada (era proibido o consumo de bebidas alcoólicas no PEF) e degustar aquilo que não tinham

acesso, como sorvete. Há, entretanto, que se destacar que o arejo é uma concessão do comando, podendo ser suspenso por interesse da administração. O soldado Paulo, da etnia wapichana, que servia no PEF de Normandia quando conversamos, passou por essa experiência no ano de 2020, por ocasião da pandemia da COVID-19. Servia no PEF de Surucucu e ficou todo o ano sem arejo, o que para ele foi o período mais difícil dos 08 anos que iria completar de serviço militar.

### **6.3.4 Motivos para servir na selva**

Mesmo com as restrições envolvidas em servir em um PEF de selva, não encontrei militar que tenham ido compulsoriamente para Surucucu. Todos foram voluntários. Identifiquei três principais motivos para tal, os quais na maioria das situações estavam entrelaçados: a tranquilidade do lugar; cumprir a etapa de servir em PEF de selva e pedir transferência para um PEF perto de casa; e, juntar dinheiro.

#### **6.3.4.1 Aqui é mais calmo**

Um dos militares com quem conversei já havia servido no PEF de Pacaraima, mas não conseguiu se adaptar. Considerava a rotina muito agitada, dado o número de operações que realizavam por conta da crise migratória da Venezuela, uma vez que era por lá que a maioria dos imigrantes daquele país ingressavam em Roraima. Por isso ficava muito tempo longe de casa, em missão:

“E aí a pessoa que trabalha lá [...] tá mais tempo na rua, em missão, do que dentro do quartel. [...] E aí como minha esposa morava comigo lá [...] ficava muito tempo sozinha, né?”. Soma-se o fato de não gostar do estilo da vida urbana: “têm pessoas que gostam mais de estar na cidade, de sair para festa, de sair para o shopping, beber e tal. Eu, particularmente, não tenho muita necessidade disso, não gosto. A minha esposa também não. É mais tranquilo para a gente aqui”.

A inadaptação a vida da cidade também motivou a soldado Floriano, da etnia macuxi, ao voluntariado para servir em Surucucu: “eu era do interior, fui criado mais em sítio do que na sede mesmo. Aí eu não me acostumo na cidade, muita agitação, não gosto, [...] por isso que sou mais voluntário na selva do que na cidade, de servir aqui. Acho melhor.” Mesmo que alguns apontem a falta de local específico para estudar, a possibilidade de terem mais tempo e a tranquilidade para realizar essa atividade também foi aspecto mencionado por alguns soldados na escolha de servir na selva:

aqui a gente tem mais tempo para estudar. Não tem tanta coisa para se ocupar, para fazer. É só estudar, se quiser porque a rotina é de boa”; “vim porque queria estudar, quero ser policial, aqui é mais calmo, não tem aquela pressão muito forte do militarismo.

O último depoimento remete a um dos aspectos que me saltou aos olhos, como militar, na primeira refeição que fiz no rancho do PEF: a mistura de ciclos hierárquicos. Para o Estatuto dos Militares (1980),

Os ciclos hierárquicos são âmbitos de convivência entre os militares da mesma categoria e têm a finalidade de desenvolver o espírito de camaradagem, em ambiente de estima e confiança, sem prejuízo do respeito mútuo”. (Brasil, 1980, Art. 15).

No EB, eles encontram-se a divididos em ciclo de oficiais gerais: inclui os postos de Marechal, General de Exército, General de Divisão e General de Brigada; círculo de oficiais superiores: contempla coronel, tenente-coronel e major; círculo de oficial intermediário: afeto a capitão; círculo de oficiais subalternos: compreende os 1º e 2º tenentes; círculo de subtenentes e sargentos: abrange subtenente, 1º, 2º e 3º sargentos; círculo de cabos e soldados: abarca cabo e soldado. Para além de uma orientação estatutária, esses ciclos são incorporados pelo habitus militar. Tal aspecto se vê refletido na própria disposição física dos espaços das organizações militares, onde é possível se notar uma

divisão por círculos no ambiente de trabalho, salas, refeitório, banheiros e, às vezes, [...] andares inteiros vão se restringindo a determinadas ocupações, próprias de certas posições, formando cenários distintos. Isso também se vê em formações, onde as patentes formam blocos separados e organizados conforme suas distinções próprias, e em exercícios, nos quais a execução de tarefas ocorre também de formas distintas, o que implica um arranjo espacialmente diferenciado entre elas. (Leiner, 1997, p. 75-76)

Em sua cuidadosa etnografia da hierarquia militar, Leiner (1997) apontou ser no momento das refeições que a segmentação entre círculo ficou para ele era mais evidente. O autor identificou que nas unidades maiores os refeitórios eram separados de acordo com as patentes; ao passo que nas menores, tal divisão ocorria por mesas. Na última situação, embora o alimento e o espaço fossem os mesmos, a distinção das mesas por círculos revelava a necessidade de manter a hierarquia, isto é, a segmentação como princípio regulador da vida nesse espaço. Haja vista que para Leiner, diferentemente do que pensa o senso comum, a hierarquia não se expressa como um sistema piramidal no meio militar, mas um princípio segmentador, não somente entre patentes, mas de pessoa a pessoa, de modo que

cada indivíduo aparece em um lugar singular da cadeia, duas pessoas jamais estão na mesma posição, sempre há alguém que comanda e alguém que obedece imediatamente ‘antes’ e ‘depois’ de cada um. Quando a cadeia de comando ‘se move’,

por exemplo na época de promoção, seus indivíduos movem-se juntos, trocando de posto. (Leirner, 1997, p. 56).

Uma vez estabelecida, a hierarquia passa a definir a lógica que orienta todo o universo militar, abrangendo desde as relações formais até aquelas mantidas entre militares fora da cadeia de comando. Nessa perspectiva, mesmo fora dos quartéis, os militares permanecem sujeitos a padrões de comportamento prescritos e às restrições impostas pelos diferentes círculos hierárquicos. A transgressão dessas fronteiras, quando há interação entre círculos distintos, é chamada de “promiscuidade hierárquica” (Leirner, 1997, p.76).

Era, de certa forma, uma situação de “promiscuidade hierárquica” que presenciei no refeitório do PEF: do soldado mais moderno ao oficial mais antigo, ambos entravam na mesma fila para pegar a comida e se sentavam nas mesas disponíveis. Não havia locais, mesas, filas diferenciadas para oficiais e praças. Nem a necessidade de cumprimentar ou pedir autorização do militar mais antigo para iniciar a refeição, prática comum em várias organizações militares. Identifiquei também essa “promiscuidade” na área residencial do PEF, uma vez que as casas são destinadas aos ciclos de oficiais subalternos e de subtenentes e sargentos. Todavia, a casa vizinha a que fiquei hospedada era habitada pelos cabos da unidade, ainda que segundo seu ciclo devessem estar alojados junto aos soldados. Fui informada que essa foi uma autorização do comando para valorizar o posto e incentivar esses militares. Ademais, a própria limitação das instalações físicas da unidade contribuía para essa mistura. Não havia espaço específico para alojar visitantes, razão pela qual, mesmo sendo uma oficial antiga (na época era Capitão de Fragata o que equivalia ao posto de Tenente Coronel no EB), dividi alojamento com um 3º sargento da FAB que estava na escala de 15 dias de serviço para manutenção da Estação de Apoio ao Controle do Espaço Aéreo de Surucucu.

Conforme me explicou um oficial, de certo modo a hierarquia era afrouxada com vistas a prezar e não sobrecarregar o ambiente de trabalho, já tensionado pelo isolamento e pelos desafios de viver na selva:

a gente aqui não aperta muito com essa questão de hierarquia, deixa correr mais frouxo, para não causar mais stress do que o necessário. Mas, tem que haver respeito entre mais moderno e mais antigo e que não comprometa a missão do PEF.

Essa flexibilização pontual da hierarquia indica que, nas margens do estado, até mesmo um princípio estruturante da vida militar é negociado, regulando-se por um equilíbrio tácito entre respeito e adaptabilidade. Trata-se, portanto, de um amoldamento institucional que evidencia como a hierarquia, ainda que central à vida militar, é também um dispositivo flexível,

capaz de se conformar para garantir o cumprimento da missão do PEF e, conseqüentemente, a reprodução do estado nesse contexto de fronteira.

#### **6.3.4.2 Quero “matar” a etapa do PEF de selva e voltar para casa**

Além da tranquilidade, grande parte dos soldados que se voluntariaram para servir em Surucucu desejava, após cumprir um ano no PEF, engajar e ser transferido para servir em um PEF próximo de casa. Argumentavam que para atingir esses objetivos deveriam, primeiramente, “matar”, ou seja, cumprir o tempo obrigatório de serviço destinado para selva:

Eu queria vir logo para cá para matar minha etapa de selva, que é um ano, né? [...]. Queria vir logo enquanto eu sou recruta, né? Para ver se engajo e volto para servir em Normandia, perto de casa”; “A gente tem uma cota obrigatória para matar que é um ano, a gente ficar na selva. E depois, se a gente engajar, a gente pode pedir para voltar para um PEF mais próximo de casa, né? Então, eu tô matando minha etapa aqui.

Havia, de certo modo, um cálculo de que quantos antes cumprissem essa obrigação, mais chances teriam de engajar e de mais rápido voltar para servir numa unidade próxima a sua casa: “a maioria que vem para cá, querem vir por que querem engajar e ir para casa, tem vontade de ir para casa. Esse é meu ano de selva, vou cumprir porque quero ter a oportunidade de ir para casa, em Pacaraima”. Esse balanço também esteve presente na opção de servir em Surucucu, tomada pelo soldado Joabe, da etnia macuxi, logo no seu primeiro ano de serviço militar:

Porque me falaram [...] quando a gente é mais moderno, a gente tem que passar um ano na selva, obrigatoriamente. Por mim, assim, eu queria ir para um PEF mais perto da cidade, Bonfim, Pacaraima. Normandia, né? Na verdade, eu queria era ir mesmo para Bonfim, porque a família da minha mãe é de lá. Só que para mim agora não vai ter essa oportunidade, porque tem pessoas mais antigas que eu. [...] Pessoas que já passaram um ano aqui que já estão para lá, a prioridade é eles. Quando terminar minha etapa aqui, pode ser que eu tenha mais chances. Aí eu decidi vir para cá. passar logo ano.

Logo, a passagem pelo PEF de selva é percebida, por muitos soldados, como uma estratégia dentro do SMIO para engajar e alcançar destinos mais próximos de suas redes familiares e contextos de origem. O “matar” a etapa se expressa, assim, como um rito de passagem pragmático, marcado por cálculos de prioridade e oportunidade, no qual a experiência de isolamento e desafio na selva é incorporada como requisito à transferência desejada. As narrativas também evidenciam como o planejamento individual dos soldados dialoga com as regras institucionais, transformando o tempo de serviço em um recurso a ser administrado com vistas a compatibilizar aspirações pessoais e exigências da corporação.

### 6.3.4.3 Vou guardar o dinheiro que ganho aqui

Somava-se a tais motivos a intenção de juntar dinheiro, haja vista que, na percepção dos militares, a vivência no PEF limitava as possibilidades de consumo e os afastava das pressões econômicas e seduções da vida urbana:

“Eu particularmente gosto daqui por conta disso. Que é um lugar que eu consigo juntar um pouco mais dinheiro, não tem onde ficar gastando, não tem onde sair para poder gastar”. “A vantagem daqui é isso, né? Que você não tem como gastar dinheiro, se não quiser gastar dinheiro você não gasta, né? Eu agora só mando para minha família e fico com o resto”.

Diante da experiência de serviço no PEF e das oportunidades que dela derivam, alguns avaliavam que não souberam empregar o dinheiro que recebiam antes de entrar no EB, mas que agora distantes de todas as tentações da cidade conseguiam notar com mais clareza isso: “antes, eu lá em Pacaraima, gastava com farra, bebida, comprava roupa, essas coisas, mas agora aqui eu sei que eu tava gastando errado”. Para alguns jovens indígenas que já haviam passado pela experiência do SM, essa expectativa não se confirmou. Pois, embora conseguissem poupar quando serviram em PEFs de selva, como Surucucu e Auaris, disseram que a economia feita nos meses anteriores aos dias do arejo era toda gasta quando voltavam para casa. Atribuía tal fato a necessidade de extravasar a tensão do tempo passado isolado na selva, ao dinheiro dado ou emprestado para familiares quando voltavam para casa, bem como as “coisas” que compravam para amigos e parentes. Além desses aspectos, sargentos que trabalharam com soldados indígenas em Surucucu acrescentaram:

Eles vão para PEF de selva, chegam como recrutas e vão ser promovidos. [...]. Tentam juntar dinheiro e tal. [...]. E quando eles descem para o arejo, vão para a comunidade, o que eles fazem? Casa. Aí aquela vida de solteiro, a maioria larga, aí tem a responsabilidade com mulher, para comprar um móvel, a mulher tá grávida e assim vai o dinheiro.

Tem muitos que juntam dinheiro na selva, mas gastam tudo quando chegam aqui em Boa Vista na farra, não ajuda pai, não ajuda. E se casam muito cedo. Tem filho muito cedo. Muito cedo. [...] Tenho exemplos de vários soldados, principalmente indígenas, que tiveram filho muito cedo. Não só um, três, quatro filhos. Mas, acho que é da cultura deles.

Tais experiência, tanto dos jovens como dos sargentos, indicam resultados aproximados a pesquisa que realizei intitulada “Habitus militar e endividamento”, na qual investiguei a relação entre o endividamento dos militares da Marinha do Brasil e o *habitus* militar. Um dos resultados do estudo indicou que os gastos realizados pelos militares estavam ligados ao estresse característico do trabalho embarcado, marcado por confinamento, monotonia

alimentar, repetição de tarefas, restrição de privacidade, saudade da família, escassas oportunidades de lazer e pouco tempo para descanso, entre outros fatores. Somava-se a isso as despesas com presentes destinados à família, utilizados como forma de compensar a ausência prolongada. Os resultados apontaram também o casamento muito jovem e suas obrigações financeiras, ainda nos primeiros postos da carreira, comparecendo nas dinâmicas de endividamento, dado o distanciamento da família e para responder a compromissos morais (Moreira, 2021). Apesar dessa realidade, grande parte dos soldados indígenas que conversei em Surucucu fazia planos a longo e médio prazo à economia realizada no tempo passado no PEF:

“eu não tô gastando não. Não, mais com nada aqui. Deixa investir mesmo, deixar rendendo ali. No momento certo eu vou gastar. Quero juntar o dinheiro daqui com o que eu ganhar depois.” “Vou guardar o dinheiro que ganho aqui. E ver se eu consigo pagar um estudo aí para ano que vem quando voltar.”

Entendo que tais práticas dialogam com dinâmicas e processos de “fazer a vida” (Neiburg, 2022) no serviço militar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença do estado em Surucucu se dá por meio de um arranjo de soberania limitada, em que a autoridade militar não se sustenta apenas pela força ou pela norma, mas por negociações constantes, sobretudo, com as lideranças indígenas, mobilizando para tal trocas materiais e a circulação de pessoas, como no caso do emprego de indígenas como guias e intérprete e da incorporação de jovens da TI no SMIO, com vistas a produção de alianças estratégicas. Nesse sentido, a atuação do PEF é mediada por relações, combinando práticas de provisão e proteção com uma gestão seletiva de recursos, a fim de reforçar laços de dependência e legitimidade local. Essa lógica de governança “nas margens” evidencia que o efeito da presença estatal depende da sua capacidade de firmar e manter pactos informais e de operar num campo de tensões, incertezas e reciprocidades.

O PEF, ao assumir papel estratégico na logística de distribuição de cestas de alimentos e apoio em saúde às comunidades indígenas na TI, estabelece um sistema de trocas que transcende o caráter assistencial. Inspirada em Mauss e em Gregory, argumentei que esse sistema de “prestações” realizadas pelo EB, desde o transporte e estocagem de cestas até o atendimento médico, configuram dádivas, gerando obrigações morais e reciprocidades. Essas trocas não são desinteressadas: visam fortalecer alianças com lideranças indígenas, garantindo

aceitação, segurança e permanência da presença militar em um território de difícil acesso, mas extremamente estratégico.

Nesse contexto, o Estado não se impõe de fora, mas é feito relacionalmente, por meio de trocas que combinam autoridade e reciprocidade. A presença militar em Surucucu só se sustenta porque as populações locais compartilham conhecimento e legitimam a soberania estatal; em contrapartida, o EB distribui bens, presta assistência, incorpora jovens no SMIO e reconhece certas lideranças. Essas trocas não são equivalentes, mas produzem obrigações mútuas, um campo moral de dívida e aliança remetendo, em termos gregorianos, a dádiva como princípio de coesão social.

Assim, o dom, para além da provisão de bens, expressa-se em instrumento de governança, onde a reciprocidade se traduz em apoio político e legitimidade social, evidenciando que a manutenção da ordem e da missão do EB nas margens está bastante associada à capacidade de gerir tais relações.

Minhas informações etnográficas indicaram que o PEF de Surucucu se revela em espaço onde a vida militar se reproduz num constante investimento adaptativo às especificidades do lugar. A rotina marcada por toques de “sino”, atividades físicas e tarefas regimentadas insere-se no modelo de “instituição total” goffmaniana, mas com flexibilidade e negociações que atenuam a rigidez da hierarquia militar. Essas adaptações, que vão desde o afrouxamento hierárquico até a valorização de laços comunitários e a gestão do tempo por meio dos “arejos”, revelam que, nas margens do estado, o EB para realizar sua missão, mobiliza tanto recursos institucionais quanto ajustes informais. Servir no PEF torna-se, assim, experiência que combina cálculo individual e a construção de sociabilidades próprias de fronteira, reafirmando o esforço do aparato militar se moldar para garantir sua permanência e reprodução nesse

## CONCLUSÃO

Esta tese analisou a participação “voluntária” de jovens indígenas no SMIO em Roraima. A partir das trajetórias e narrativas desses jovens, foi possível perceber que o quartel se configura não apenas como uma instituição disciplinar do Estado, mas como um espaço de mediação, onde projetos estatais de disciplinamento e defesa nacional se entrelaçam com expectativas, ansiedades, aspirações e valores indígenas, produzindo fricções, traduções e reinterpretções mútuas. Nesse movimento, os soldados indígenas não se limitaram a adaptar-se à lógica militar: reapropriaram-se dela, reinscrevendo em seu interior moralidades, saberes e formas próprias de existência.

Argumentei no capítulo 2 que o SMIO, mais do que uma exigência cívica, constitui um dispositivo de poder disciplinar que visa à condução e administração de condutas da juventude brasileira. A partir dos aportes de Foucault, o SMIO foi tratado como parte de uma lógica de governamentalidade que transforma corpos em dados governáveis por meio de sistemas informatizados, classificações e rituais administrativos, como o SERMILMOB, as Juntas de Serviço Militar e as cerimônias de entrega do CDI. O capítulo evidenciou que o processo de recrutamento militar, com suas cinco fases (alistamento, seleção geral, designação, seleção complementar e incorporação), funciona como um mecanismo de seleção e classificação de sujeitos que, através das Comissões de Seleção (CS), define quem é considerado “apto”, “incapaz”, “refratário” ou “excedente” dentro de uma lógica de “soldado ideal”. Esse processo não apenas disciplina os corpos, mas também atua na modulação de subjetividades e na conformação de determinados padrões de masculinidade, ao passo que marginaliza aqueles que escapam à convocação ou, ainda, os que, desejando servir, são classificados como moralmente inadequados. A própria burocracia que envolve o SMIO, materializada nos Certificados de Alistamento Militar, de Dispensa de Incorporação e de Isenção, integra esse aparato de controle.

Ao qualificar o território nacional como campo técnico-administrativo da defesa nacional, o capítulo apontou a capilaridade do SMIO, que atinge quase todos os municípios brasileiros, os chamados “municípios tributários”, e reatualiza, em linguagem burocrática, uma lógica de extração populacional próxima ao modo de produção tributário (Wolf, 2005), no qual o Estado se constrói por riqueza em pessoas extraídas de comunidades domésticas. O capítulo também apresentou que o SMIO não apenas organiza juridicamente a relação entre Estado e cidadão, mas institui rituais de subjetivação cívico-militar, como o juramento à bandeira por ocasião da entrega do CDI que investe na internalização do dever patriótico e reforça o poder simbólico da instituição militar.

No Capítulo 3, procurei demonstrar que o recrutamento militar não se configura como um processo administrativo neutro, mas como um campo de encontros e tensões entre a normatividade estatal e as formas indígenas de existência. Essa fricção (Tsing, 2004) evidencia as formas pelas quais a universalidade abstrata do Estado é constantemente negociada, traduzida e, por vezes, contestada e resistida em suas margens. Embora o SMIO se apresente como universal, o capítulo evidenciou que a burocracia e as condições materiais de acesso (documentação, transporte, escolaridade, domínio da língua portuguesa) dificultam a participação dos jovens indígenas em igualdade de condições. O processo, assim, reafirma o caráter seletivo e performativo do Estado, que reconhece e valida apenas certos corpos e trajetórias. Portanto, longe de ser uma política homogênea e neutra, o SMIO expressa a maneira como o Estado alcança as margens por meio de práticas que combinam controle e, em algumas situações, reconhecimento, reinscrevendo desigualdades históricas e diferenças culturais.

O capítulo mostrou ainda que a motivação para servir dos jovens indígenas nasce da conjunção entre necessidade econômica, pressões familiares, aspiração por reconhecimento social e falta de alternativas profissionais. Assim, a “voluntariedade” se configura numa forma de voluntariedade forçada, situada no desejo de “fazer a vida”.

A experiência de incorporação à vida militar, marcada pela passagem do “mundo de fora” (comunidade) para o “mundo de dentro” (quartel) opera como um rito de passagem em que o jovem indígena é reconfigurado como sujeito militar e cidadão. No interior dessa transformação, o respeito emerge como categoria analítica central da travessia: ele orienta condutas, organiza hierarquias e traduz as expectativas do Estado sobre os corpos indígenas, investindo na produção de sujeitos moralmente adequados à gramática militar. Ao aprender a “andar direito”, “falar direito” e “obedecer a ordens”, o soldado internaliza um modo de ser que reflete o ideal militar. Mas, ao mesmo tempo, o respeito também se torna uma via de reconhecimento e dignificação, permitindo aos jovens indígenas afirmar-se diante do olhar do Estado e de suas próprias comunidades. Assim, o respeito atua nesse processo como dispositivo foucaultiano de subjetivação e de governamentalidade, essa última trabalhada nessa tese como o conjunto de práticas, cálculos, táticas e estratégias que conformam as formas de governo que têm como objeto a população.

Apesar do caráter disciplinador do EB, o capítulo 4 evidenciou que os jovens indígenas também mobilizam sua experiência militar como meio de projetar futuros, poupar dinheiro, financiar estudos, sustentar a família, conquistar prestígio comunitário, abrir negócio etc. O serviço militar, portanto, é ressignificado, por meio de agenciamentos temporais e econômicos,

como parte de um processo maior de “fazer a vida” (Neiburg, 2022) em contextos de incertezas em que as possibilidades de vida são distribuídas de maneira desigual. A partir dessa perspectiva, o SMIO aparece como um campo de experimentação e subjetivação, onde os jovens indígenas forjam modos de ser e de imaginar o futuro, combinando perspectivas de responsabilidade, liberdade, aspiração e esperança. Expressando a capacidade indígena de traduzir, negociar e reinventar sua relação com o estado, através do SMIO.

A incorporação ao Exército é experimentada como um rito de passagem, um momento em que o jovem deixa de ser “menino” para se tornar “homem”, tornando-se capaz de sustentar outros, de ajudar a família, de assumir compromissos e de responder por si. Servir é “tornar-se homem”, assumindo obrigações perante o EB, a família e a comunidade. Essa transformação é marcada pela tensão entre responsabilidade e liberdade, entre ethos comunitário e individualismo liberal, em que os soldados experimentam novos modos de ser sem romper integralmente com as obrigações coletivas que estruturam sua vida social, reafirmando a interdependência como princípio ético e relacional.

Nesse aspecto, as experiências descritas revelam que o fazer a vida no serviço militar articula dimensões econômicas, morais e afetivas. O soldo recebido adquire um valor que ultrapassa o monetário: ele se converte em dinheiro da casa, em meio de sustento, em redistribuição e em sinal de maturidade. Evidenciando que “fazer a vida” não é um projeto isolado, mas uma forma de sustentar e dar continuidade ao coletivo por meio de novas práticas. O soldo circula em redes de parentesco e reciprocidade, ao mesmo tempo em que permite o acesso a bens e experiências associadas à autonomia e ao consumo. Nesses fluxos, o dinheiro é constantemente moralizado, marcado por critérios de responsabilidade, cuidado e partilha e reinscrito em regimes de trocas diversas que sustentam as relações familiares e comunitárias. Ao seguir os gastos do soldo, foi possível compreender o dinheiro como vetor de vínculos e de reconhecimento.

O capítulo 4 apontou ainda que o SMIO, simultaneamente, ofereceu um campo de possibilidades (estudar, comprar uma casa, abrir um negócio, sustentar a família etc.), mas também de incerteza, pela temporalidade limitada de 08 oitos anos de duração desse serviço. A consciência da transitoriedade do tempo militar, do “dinheiro certo” e da estabilidade temporária, mobilizaram estratégias de antecipação e cálculo moral por parte dos jovens indígenas. O futuro foi imaginado e administrado a partir do presente, seja pelo investimento em bens duráveis, pela construção de casas, pelo estudo etc. Dessa forma, a incerteza, longe de ser paralisante, constituiu-se para esses sujeitos força propulsora de ação e planejamento.

Destarte, planejar, poupar e projetar tornaram-se práticas de gestão moral e econômica do tempo. Nesse aspecto, buqueei demonstrar que os jovens indígenas mobilizaram a esperança (Miyazaki, 2004) e se constituíram em sujeitos aspiracionais (Callard, 2018). Portanto, os achados etnográficos apresentados no capítulo 4 mostraram que o tempo passado no SMIO para os jovens indígenas, mais do que um momento em que foram formados para servir a pátria, foi, notadamente, um período e um espaço onde aprenderam e imaginaram como fazer a própria vida.

O capítulo 5 tratou das dinâmicas de relacionamento entre soldados Indígenas e o Exército, revelando um campo relacional ambíguo, onde convivem respeito e discriminação, compartilhamento de saberes e desigualdade institucional. Se por um lado, a presença indígena é fundamental para o cumprimento das missões do EB “nas margens”, seja por seus saberes territoriais, pela resistência física ou pela mediação cultural com as comunidades locais; por outro, esse reconhecimento é acompanhado por uma estrutura hierárquica, na qual os indígenas permanecem, em sua maioria, em posições subordinadas, enfrentando ainda grandes barreiras que limitam seu acesso tanto ao SMIO quanto a própria carreira militar. A etnografia evidenciou que os soldados indígenas são, ao mesmo tempo, indispensáveis no ambiente de selva, mas seguem tendo suas especificidades invisibilizadas no quartel.

Todavia, nesse mesmo processo, ao ministrarem instruções, traduzirem comandos por ocasião das operações de Reconhecimento de Fronteiras (REFRONS), guiarem missões ou mediarem tensões entre militares e comunidades, os soldados indígenas se tornam mediadores centrais, assumindo protagonismo para o funcionamento do EB nas margens, convertendo a experiência militar em um espaço de tradução e negociação intercultural. Alguns transformam o espaço militar em palco de afirmação cultural, utilizando sua posição de destaque como instrutor para visibilizar sua origem, como no caso de Gênese, que conduz instruções com ornamentos indígenas. Essa apropriação do espaço institucional mostra que a presença indígena no EB não pode ser reduzida a assimilação, mas situada também enquanto estratégia de reconhecimento e agência do soldado indígena em uma das organizações estatais mais disciplinadora e hierarquizada da vida nacional.

Procurei evidenciar no percurso desenvolvido ao longo do capítulo 6 o PEF de Surucucu como espaço privilegiado para compreender o modo como o Estado brasileiro se faz presente e se reproduz nas margens amazônicas, sendo fundamental para tal a capacidade de negociação com as comunidades indígenas. Mais do que um posto de vigilância territorial, o PEF aparece como um espaço relacional, onde a soberania se atualiza e se negocia por meio de práticas

cotidianas, afetos e reciprocidades. Nessa fronteira entre o estado e as comunidades indígenas, o poder assume contornos múltiplos: ele se mostra tanto no controle e na disciplina quanto nas formas de cuidado, assistência e convivência que tornam a presença do estado possível.

A análise trilhada no capítulo indicou que a soberania estatal nas fronteiras não se impõe de modo unilateral, mas é continuamente negociada, reinterpretada e performada em situações concretas, nas quais militares e indígenas produzem arranjos de coexistência e interdependência. Existir “nas margens”, nesse sentido, não é apenas um limite geográfico, mas um espaço de invenção do Estado. As interações materiais e simbólicas entre o PEF e as comunidades indígenas mostraram que o Estado se mantém através de sistemas de trocas, as quais operam como tecnologias de governo, permitindo que o Estado se legitime não apenas pela força, mas pela capacidade de oferecer, ajudar e circular bens e afetos.

Assim, o capítulo 6 demonstrou que o Estado nas margens, mais do que um poder coercitivo, é uma presença relacional que se realiza através de práticas situadas e afetivas. O EB nesse contexto, não apenas impõe soberania, mas a produz cotidianamente, por meio de vínculos, trocas e rotinas que produzem simultaneamente obediência e legitimidade. O PEF de Surucucu encarna, portanto, a ambiguidade constitutiva da vida estatal nas fronteiras: um Estado que se faz presente tanto pela lei quanto pelas trocas, tanto pela hierarquia quanto pela negociação. É nesse entrelaçamento entre o fazer Estado e o fazer a vida que se produzem as formas concretas de soberania, moralidade, esperança e aspiração que marcam a experiência indígena e militar nas margens da Amazônia.

Logo, essa etnografia foi um esforço de compreender como os jovens indígenas vivem e significam sua participação voluntária no SMIO. Mais do que uma análise centrada nas dimensões institucionais ou nas relações de poder que permeiam o serviço militar, busquei apreender os modos pelos quais os jovens indígenas se apropriam dessa experiência e lhe atribuem sentidos próprios. Ao longo do trabalho, voltei-me para processos que articulam narrativas, memórias, vínculos sociais, moralidades e agenciamentos econômicos, revelando a complexidade das formas pelas quais esses sujeitos produzem significados e constroem suas trajetórias no interior da instituição militar.

A escolha de inscrever, no título da tese, a expressão “fazer a vida” nasce da escuta atenta dessas trajetórias e decorre da necessidade de enfatizar o principal sentido conferido por meus interlocutores ao ingresso e ao tempo vivido no quartel. Para muitos jovens indígenas, o serviço militar configura-se como um momento de construção de possibilidades, uma etapa de busca por reconhecimento, estabilidade e pertencimento em contextos atravessados pela

desigualdade e pela incerteza. O “fazer a vida”, portanto, não se restringe a uma noção pragmática de sobrevivência, mas se apresenta como uma categoria moral e existencial, que expressa o esforço de projetar o futuro e de tecer relações de reciprocidade e responsabilidade.

Ao longo da pesquisa, essa categoria revelou-se como um processo de invenção relacional, no qual esperança, responsabilidade, aspiração e interdependência se entrelaçam, conectando o indivíduo ao coletivo e o percurso pessoal às tramas mais amplas da vida social. Assim, compreender o “fazer a vida” no contexto do SMIO implica reconhecer que a experiência militar, para os jovens indígenas, não se limita a um espaço de disciplinamento estatal, mas constitui um campo de criação e negociação, no qual se produzem novas formas de existência, reconhecimento e pertencimento. A vida militar revelou-se um terreno de agência e criação, no qual os indígenas afirmam suas capacidades imaginativa e agenciamentos. Espero, com esta tese, ter sido capaz de tornar evidente essas capacidades que marcaram meus interlocutores nos anos de serviço militar.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

- ADÃO, M. C. O. Aspectos da Adesão Feminina aos Valores Militares: O Casamento e a Família Militar. **História**, São Paulo, vol. 29, n.2, p. 116-134, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/his/v29n2/v29n2a07.pdf>>. Acesso em: 22 jul. 2025.
- ALEXANDER, Catherine et al. Political economy comes home: on the moral economies of housing. **Critique of Anthropology**, v. 38, n. 2, p. 121-139, 2018.
- AMOROSO, Marta; LIMA, Leandro Mahaken de. A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia Entrevista com Peter Gow. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 54, n. 1, 2012. DOI: [10.11606/2179-0892.ra.2011.38611](https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38611). Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/38611>. Acesso em: 29 set. 2025.
- APPADURAI, A. (Ed.). **The social life of things: commodities in a cultural perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- BARÃO, M.; GAMA, G. **Evidências sobre as políticas federais de juventude no Brasil: mapeamento dos investimentos de 2012 a 2020**. Conselho Nacional da Juventude. 2022. Disponível em: <https://storage.googleapis.com/production-hostgator-brasil-v1-0-8/398/589398/QKva0Mf0/bbb1565869da41dfb6f18636930aaeb4?fileName>
- BARÃO, M.; RESEGUE, M.; LEAL, R. **Atlas das Juventudes**. 2021. Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/conteudo/publicacoes/>. Acesso em: 04 fev.2025.
- BARBOSA et al. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. **Psicologia & Sociedade**. Rio Grande, vol. 23, n.1, p.24-34, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v23n1/a04v23n1>>. Acesso em: 22 julho 2025.
- BARTGIS, Rachel. Os soldados da Primeira Guerra Mundial da Carlisle Indian School. In: **Café História**. Tradução de Bruno Leal Pastor de Carvalho. Publicado Original, em inglês, sob licença Creative Commons, no blog Pieces of History. Publicado em 29 nov. de 2021. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/os-indigenas-americanos-que-lutaram-na-primeira-guerra-mundial/>. ISSN: 2674-5917. Acesso em:
- BECKERT, Jens e BRONK, Richard. “An Introduction to Uncertain Futures”. In: BECKERT, J. e BRONK, R.(eds). **Uncertain Futures. Imaginaries, Narratives and Calculation in the Economy**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos***. Lima: Universidad Católica del Perú, 2005.
- BEVILAQUA, Ciméa; LEIRNER, Piero de Camargo. Notas sobre a análise antropológica de setores do Estado brasileiro . **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 43, n. 2, p. 105–140, 2000. DOI: [10.1590/S0034-77012000000200006](https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000200006). Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/27075>. Acesso em: 29 set. 2025.
- BIGIO, Elias dos Santos. **Cândido Rondon**. A integração nacional. Rio de Janeiro: Petrobras/(N) Nuseg/Contraponto. 2000.
- BIGIO, Elias dos Santos. **Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889–1930)**. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.
- BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. São Paulo: Grall, 2004.
- BORTOLUCCI, José Henrique. O que é meu**. 1a edição, São Paulo, Fósforo, 2023.

BOURDIEU, P & PASSERON, J. C. **A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino.** Petrópolis: Vozes, 2012.

BOURDIEU, P. **Espíritos do Estado: gênese e estrutura do campo burocrático.** In: Razões práticas. Campinas: Papirus, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo.** Petrópolis: Vozes, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento.** São Paulo: Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalinas.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em 02 mar. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 1.908 de 26 de dezembro de 1939.** Institui o Dia do Reservista. Publicada no Diário Oficial da União de 28 de dezembro de 1939. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1908-26-dezembro-1939-411874-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=1%C2%BA%20Fica%20instituido%20o%20%22Dia,da%20Lei%20do%20Servi%C3%A7o%20Militar>. Acesso em 24 fev. 2025

BRASIL. **Decreto nº 12.364 de 17 de janeiro de 2025.** Distribui o efetivo de oficiais e praças da ativa do Exército em tempo de paz para 2025. Publicada no Diário Oficial da União de 17 de janeiro de 2025. Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2023-2026/2025/decreto/d12364.htm#:~:text=Distribui%20o%20efetivo%20de%20oficiais,de%201983%2C%20e%20no%20art](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2025/decreto/d12364.htm#:~:text=Distribui%20o%20efetivo%20de%20oficiais,de%201983%2C%20e%20no%20art). Acesso em 03 mar. 2025

BRASIL. **Decreto nº 58.222 de 19 de abril de 1966.** Institui Olavo Bilac como Patrono do Serviço Militar. Publicada no Diário Oficial da União de 20 de abril de 1966b. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decree/1960-1969/decreto-58222-19-abril-1966-398813-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 03 mar. 2025

BRASIL. **Decreto nº 60.822, de 7 de junho de 1967.** Aprova as "Instruções Gerais para a Inspeção de Saúde de Conscritos nas Forças Armadas". Publicada no Diário Oficial da União de 7 de junho de 1967. Disponível em <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=60822&ano=1967&ato=ae3EzZE9ENZRVTece>. Acesso em 03 mar. 2025

BRASIL. **Decreto no 57.654, de 20 de janeiro de 1966.** Regulamenta a lei do Serviço Militar. Publicada no Diário Oficial da União de 20 de janeiro de 1966a. Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/d57654.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d57654.htm). Acesso em 24 fev. 2025

BRASIL. Exército. **A Diretoria de Serviço Militar no processo da evolução tecnológica e da modernização.** Brasília, DF: Diretoria de Serviço Militar, 2021.

BRASIL. Exército. **Cadernos de orientações do Serviço Militar.** Brasília, DF: Diretoria de Serviço Militar, 2024a. Disponível em [http://dsm.dgp.eb.mil.br/phocadownload/Downloads/Diretoria/2024/Caderno\\_de\\_Orientaes\\_DSM\\_atualizado-29JUL.pdf](http://dsm.dgp.eb.mil.br/phocadownload/Downloads/Diretoria/2024/Caderno_de_Orientaes_DSM_atualizado-29JUL.pdf) Acesso em 02 mar. 2025.

BRASIL. Exército. **Decreto nº 3.213 de 19 de outubro de 1999.** Dispõe sobre as áreas de jurisdição dos Comandos Militares de Áreas e das Regiões Militares no Exército Brasileiro, e dá outras providências. Publicado no Diário Oficial da União de 19 de outubro de 1999.

Brasília, DF: Exército Brasileiro, 1999. Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3213.htm#:~:text=DECRETO%20No%203.213%2C%20DE,Brasileiro%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A2ncias](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3213.htm#:~:text=DECRETO%20No%203.213%2C%20DE,Brasileiro%2C%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%A2ncias). Acesso e 03 de mar. 2025.

BRASIL. Exército. **Guia do Usuário do Sistema Eletrônico de Recrutamento Militar e Mobilização**. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2023a.

BRASIL. Exército. **Manual de Campanha EB70-MC10.210 Operações na Selva**. Portaria nº 300- COTER/C Ex, de 30 de junho de 2023. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2023.

BRASIL. Exército. **Normas para o Funcionamento dos Postos de Recrutamento Militar-PRM**. Portaria nº 327- DGP, de 23 de dezembro de 2019. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2019b.

BRASIL. Exército. **Normas Técnicas para o Funcionamento das Juntas de Serviço Militar – JSM**. Portaria nº 326- DGP, de 23 de dezembro de 2019. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2019a.

BRASIL. Exército. **Plano Regional de Convocação para a Prestação do Serviço Militar Inicial em 2025 para a 12ª Região Militar**. 29 de março de 2024. Manaus, AM: Comando da 12ª Região Militar, 2024b.

BRASIL. Exército. **Portaria – C Ex nº 2.221 de 01 de abril de 2024**. Aprova as Instruções Gerais para a Prorrogação do Tempo de Serviço Militar e o Licenciamento de Cabos e Soldados (EB10-IG.01.041). Publicada no Diário Oficial da União em 02 de maio de 2024. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2024c. Disponível em [https://www.sgex.eb.mil.br/sg8/002\\_instrucoes\\_gerais\\_reguladoras/01\\_gerais/port\\_n\\_2221\\_c\\_mdo\\_eb\\_01abr2024.html](https://www.sgex.eb.mil.br/sg8/002_instrucoes_gerais_reguladoras/01_gerais/port_n_2221_c_mdo_eb_01abr2024.html) Acesso em 10 fev. 2024.

BRASIL. Exército. **Portaria do Chefe do Estado-Maior de Exército n.946, de 16 de janeiro de 2023**. Aprova a Diretriz do Exército Brasileiro com as comunidades indígenas. EB20-D-07.095. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2023d. Disponível em [https://www.sgex.eb.mil.br/sg8/006\\_outras\\_publicacoes/01\\_diretrizes/04\\_estado-maior\\_do\\_exercito/port\\_n\\_946\\_eme\\_16jan2023.html](https://www.sgex.eb.mil.br/sg8/006_outras_publicacoes/01_diretrizes/04_estado-maior_do_exercito/port_n_946_eme_16jan2023.html) Acesso em 10 fev. 2025

BRASIL. Exército. Portaria nº 007, de 27 de janeiro de 1997, do Chefe do Estado-Maior do Exército. Aprova a IP 72-20: Batalhão de Infantaria de Selva. Brasília, DF: Exército, Brasileiro 1997.

BRASIL. Exército. **Portaria nº 015-DGP, de 6 de fevereiro de 2012**. Aprova as Normas Técnicas para as Comissões de Seleção. Brasília, DF: Departamento-Geral do Pessoal, 2012.

BRASIL. Exército. **Portaria nº 099 - COLOG, de 6 de julho de 2020**. Aprova as Instruções Reguladoras para Distribuição de Uniformes (EB10-IR-30.450), 4ª Edição, 2020. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2020.

BRASIL. Exército. **Portaria nº 86 - COTER, de 7 de julho de 2020**. Aprova o Programa-Padrão de Instrução de Capacitação Técnica e Tática do Efetivo Profissional do Pelotão Especial de Fronteira (PEF) (EB70-PP-11.013) Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2020.

BRASIL. Exército. **Programa de Instrução Militar**. Portaria nº 348-COTER, de 18 de outubro de 2023, EB: 64322.023508/2023-21. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2023b.

BRASIL. Exército. **Programa-Padrão de Instrução de Qualificação do Cabo e do Soldado da Polícia do Exército**. Portaria nº 062- COTER, de 14 de junho de 2021. EB: 64322.000124/2021-28. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2021.

BRASIL. Exército. **Programa-Padrão de Instrução Individual Básica**. Portaria nº 9-COTER, de 6 de fevereiro de 2019, EB: 64322.001386/2019-35. Brasília, DF: Exército Brasileiro, 2019c.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). **Censo da Educação Básica 2023**: notas estatísticas. Brasília, DF: Inep, 2024. Disponível em: [https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas\\_e\\_indicadores/notas\\_estatisticas\\_censo\\_da\\_educacao\\_basica\\_2023.pdf](https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/notas_estatisticas_censo_da_educacao_basica_2023.pdf) Acesso em 13 jun. 2025.

BRASIL. **Lei nº 11.631, de 27 de dezembro de 2007**. Dispõe sobre a Mobilização Nacional e cria o Sistema Nacional de Mobilização SINAMOB. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 164, n. 249, p. 1, 28 dez. 2007b. Disponível em <https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=1&data=28/12/2007>. Acesso em: 10 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 4.375, de 17 de agosto de 1964**. Lei do Serviço Militar. Publicada no Diário Oficial da União de 3 de setembro de 1964. Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l4375.htm#art81](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4375.htm#art81). Acesso em: 24 fev. 2025.

BRASIL. **Lei nº 6.880, de 9 de dezembro de 1980**. Dispõe sobre o Estatuto dos Militares. Publicada no Diário Oficial da União de 11 de dezembro de 1980. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6880.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6880.htm). Acesso em: 28 fev. 2025.

BRASIL. Ministério da Defesa. **Portaria nº 5.423, de 08 de novembro de 2023**. Aprova o Plano Geral de Convocação para o Serviço Militar Inicial Obrigatório nas Forças Armadas em 2025. Publicada no Diário Oficial da União de 20 de novembro de 2023c. Brasília, DF: Ministério da Defesa, 2023c. Disponível em <https://www.gov.br/defesa/pt-br/assuntos/servico-militar/plano-geral-de-convocacao-1/arquivos/PGC2025impresso.pdf>. Acesso em 10 fev. 2025

BRASIL. Ministério da Defesa. **Portaria nº 983/DPE/SPEAI/MD, de 17 de outubro de 2003**. Aprova a Diretriz para o Relacionamento das Forças Armadas com as Comunidades Indígenas. Publicada no Diário Oficial da União de 15 de outubro de 2003. Brasília, DF: Ministério da Defesa, 2003.

BRASIL. Ministério da Defesa. **Portaria nº 983/DPE/SPEAI/MD, de 17 de outubro de 2003**. Aprova a Diretriz para o Relacionamento das Forças Armadas com as Comunidades Indígenas. Publicada no Diário Oficial da União de 15 de outubro de 2003. Brasília, DF: Ministério da Defesa, 2003.

BRASIL. **Portal Dados Abertos**. Disponível em: <https://dados.gov.br/dados/conjuntos-dados/servico-militar>. Acesso em 29 set. 2025.

BRASIL. Superior Tribunal Militar. **Decreto-Lei nº 1.001, de 21 de outubro de 1969**. Decreta o Código Penal Militar. Brasília, DF: Superior Tribunal Militar, 1969. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del1001.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del1001.htm) Acesso em 13 jun. 2025.

CALLARD, Agnes. *Aspiration: The Agency of Becoming*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

CAMPBELL, Ben Nighthorse et al. **Why we serve: Native Americans in the United States Armed Forces.** Smithsonian Institution, 2020.

CASTELLITTI, Carolina. Incertidumbre y miedo: emociones y futuros imaginados en tiempos de pandemia. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, [S. l.], v. 9, n. 16, p. 1–26, 2022. DOI: 10.21680/2446-5674.2022v9n16ID26715. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/26715>. Acesso em: 2 set. 2025.

CASTRO, C. **O espírito militar: um estudo de antropologia social na Academia Militar das Agulhas Negras.** Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004.

CASTRO, C.; LEINER, P. (Org). **Antropologia dos militares: reflexões sobre pesquisa de campo.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

COLLINS, Patricia Hill. “Aprendendo com a outsider within”. **Sociedade e Estado**, 31(1), pp. 99–127, 2016. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081/5457://p>. Acesso em: 15 set. 2025.

COUTO, Mía. **O Fio das Missangas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. **Revista de estudos e pesquisas sobre as Américas**, v. 11, p. 93-108, 2017.

CUNHA, M. C (org.). **Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CUNHA, M. C. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico, **Revista USP**, n. 75, p. 76–84, 2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13623>. Acesso: 20 jul. 2025.

DAS, V. e POOLE, D. **State and its Margins: Comparative Ethnographies.** In: DAS, Veena, e POOLE, Deborah (Eds.). *Anthropology in the Margins of the State.* Santa Fe, School of American Research Press, 2004, pp. 3-34..

DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins. In: **Anthropology in the Margins of the State.** New Delhi: Oxford University Press, 2004.

Das, Veena. The Signature of the State: The Paradox of Illegibility. In: **Anthropology in the Margins of the State.** New Delhi: Oxford University Press, 2007.

DE L’ESTOILE, Benoît de; SIGAUD, Lygia (orgs.). **Ocupações de terra e transformações sociais: uma experiência de etnografia coletiva.** Rio de Janeiro: FGV, 2006.

DOKTORCZYK, Sylvio Torres. **A participação do indígena na expressão militar do Poder Nacional: uma contribuição para as estratégias da dissuasão e da presença na defesa da Amazonia brasileira.** Trabalho de Conclusão de Curso - Monografia apresentada à Escola Superior de Guerra como requisito à obtenção do diploma do Curso de Altos Estudos de Política e Estratégia (CAEPE), ESG, 2022.

DRAUDE, Anke; TANJA A. BÖRZEL; Thomas Risse (eds), **The Oxford Handbook of Governance and Limited Statehood.** *Oxford University Press: 2018.*

- DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUBY, Georges. **O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELLEN, R.; HARRIS, H. Concepts of indigenous environmental knowledge in scientific and development studies literature: a critical assessment. In: EAST-WEST ENVIRONMENTAL LINKAGES NET WORKSHOP, 3., 1996, Canterbury.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. **Atrair e pacificar: a estratégia da conquista**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 1992
- FERME, Mariane. Deterritorialized Citizenship and the Resonances of the Sierra Leonean State. In: **Anthropology in the Margins of the State**. New Delhi: Oxford University Press, 2004.
- FERREIRA, Geraldo Duarte. Artigo Vucápanavo Brasil, Leia **Revista Regional de Mato Grosso do Sul**. Ano 2, Nº 12, fev. 2000.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000.
- FOUCAULT, M. **Como se exerce o poder?** In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13a ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- FRANCHI, T., PINHEIRO, J. B. S., E SANT'ANA JÚNIOR, T. P. de. Os Soldados Indígenas na Amazônia Brasileira: Um retrato do Comando Militar da Amazônia.' **Coleção Meira Mattos**, v. 18, n. 61, pp. i-x. 2024.
- FREDERICO, Daniella de Souza Lino. **Juventude, trabalho e serviço militar**. 2021. 85f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios : (1910-1967)**. Carlos Augusto da Rocha Freire (organizador). Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI. 2011
- GOFFMAN, E. **Prisões, manicômios e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- GONZALEZ, Selma Lúcia de Moura. **A territorialidade militar terrestre no Brasil: os Tiros de Guerra e a estratégia de presença**. 2008. 332f. Tese (Doutorado em Geografia Humana). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.
- GOW, P. **Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon, 1991.
- GREGORY, C. A. **Gifts and commodities**. London: Academic Press, 1982.

- GUÉRIN, Isabelle. Juggling with Debt, Social Ties, and Values. The Everyday Use of Microcredit in Rural South India. **Current Anthropology** 55 (9): 2014.
- HAESBAERT, Rogério. Território(s) numa perspectiva latino-americana. **Journal of Latin American Geography**, v. 19, n. 1, p. 141-151, 2020.
- HARAWAY, Donna. **Saberes localizados**: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, pág. 7-41, 2009. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828> Acesso em 16 set. 2025.
- HARRIS, Alexandra; HIRSCH, Mark. *Why We Serve: Native Americans in the United States Armed Forces*. National Museum of the American Indian: 2000.
- HERMAN, J. Viola. **Warrior Spirit: The Story of Native American Patriotism and Heroism**. University of Oklahoma Press: Oklahoma, 2022
- HIRATA, Daniel; CARDOSO, Bruno. Coordenação como tecnologia de governo, *Horizontes Antropológicos* [Online], 46 | 2016, posto online no dia 31 julho 2016, consultado em 22 setembro 2025. URL: <http://journals.openedition.org/horizontes/1308>
- HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Ed.). **Barter, exchange and value: an anthropological approach**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- HUNTINGTON, S. **O Soldado e o Estado**: teoria e política das relações entre civis e militares. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1996.
- INGOLD, Tim. “Two reflections on ecological knowledge”. In: ORTALLI, G.; SANGA, G. (orgs.). **Nature knowledge: ethnoscience, cognition, identity**. New York: Berghahn, P. 301-311. 2004.
- INGOLD, Tim. Sobre levar os outros a sério. In: INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve?** Petrópolis: Editora Vozes, 2019,
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022*. Rio de Janeiro, 2022.
- JABUR, Clarisse do Carmo. **Do ‘tapiri de brindes’ à ‘arqueologia dos vivos’**: o Estado brasileiro e os povos indígenas isolados. Projeto de qualificação de doutorado (Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2021.
- JAMES D., **Money from nothing: indebtedness and aspiration in South Africa**. Stanford, Stanford. University Press, 2014. 304 pp.
- JANOWITZ, M. **O soldado profissional: um estudo social e político**. Rio de Janeiro: edições GRD, 1967.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020

L'ESTOILE, Benoît de. "Dinheiro é bom, mas um amigo é melhor": incerteza, orientação para o futuro e a "economia". **RURIS (Campinas, Online)**, Campinas, SP, v. 12, n. 2, p. 227–264, 2020. DOI: 10.53000/rr.v12i2.4261. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/17013>. Acesso em: 2 set. 2025.

LANNES, Maiza Seabra Nogueira. **Sustentabilidade de comunidades isoladas com ênfase em gestão da água, gestão de energia e dimensão psicossocial: os Pelotões Especiais de Fronteira**. 2017. 305f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de Brasília, 2017.

LATOUR, Bruno. 2019. **Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos**. Petrópolis; Vozes, 2019

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Situated learning: legitimate peripheral participation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LEACH, E. Once a knight is quite enough: *como nasce um cavaleiro britânico*. Mana, Rio de Janeiro, v. 6, n 1, p. 31-56, abr. 2000.

LEIRNER, P. C. **Meia volta volver: um estudo antropológico da hierarquia militar**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1997.

LEITE, Maurício Soares. **Transformação e Persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. SP: Papyrus, 1989

LIMA, Antônio Carlos de Souza (Org). **A educação superior de indígenas no Brasil: balanços e perspectivas**. Rio de Janeiro: E-papers, 2016.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **O Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Silva Lucia Carmen. **Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaça, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LOPES, Juliana. A visibilidade do primeiro Camarão no processo de militarização indígena na capitania de Pernambuco no século XVII. **Revista Antropológicas**, v. 16, n. 2, 2011.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

MAUSS, Marcel. As Técnicas Do Corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 1974

MAUSS, Marcel. Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de 'eu'. In: **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

**McCALLUM, Cecilia**. *Gender and sociality in Amazonia: How real people are made*. Oxford: Berg, 2001.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; SOUZA, Edinilsa Ramos de; CONSTANTINO, Patrícia (coords.). *Missão prevenir e proteger: condições de vida, trabalho e saúde dos policiais militares do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

MINTZ, Sidney W. **O poder amargo do açúcar**. Produtores escravizados, consumidores proletarizados. 2a ed. revista e ampliada. Recife: Edufpe, 2010.

MIYAZAKI, Hirokazu. **The economy of hope**: an introduction. In: Miyazaki, Hirokazu & Swedberg, Richard (eds.). *The economy of hope*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2017. p. 1-36.

MOREIRA, N; CAMINHA, V; NASCIMENTO, C. Foucauldian contributions on racism: parallels between Indigenous soldiers from the United States and Brazil. **Argumentum**, [S. l.], v. 17, p. 1–14, 2025. DOI: [10.47456/argumentum.v17.2025.42766](https://doi.org/10.47456/argumentum.v17.2025.42766). Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/42766>. Acesso em: 22 jul. 2025.

MOREIRA, N. X. **A construção de sentidos sobre a deficiência**: uma análise a par-tir do habitus militar. Tese (Doutorado em Serviço Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

MOTTA, Eugênia; MÜLLER, Lúcia; NEIBURG, Federico; RABOSSI, Fernando. Ethnographies of economy/ics: making and reading. **Vibrant**, v.11, n.1, 2014.

MOTTA, Eugênia. Houses and economy in the favela. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 11, n. 1, p. 118-158, 2014. Disponível em <https://www.scielo.br/j/vb/a/dBKcvvCCPphBDN7hprsCHWr/?format=pdf&lang=en> Acesso em 2 set. 2025.

MOTTA, Eugênia. O que faz o dinheiro da casa. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, RS, ano 29, n. 66, p. 1–30. 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ha/a/dvjBJd4SBJMb9RVSKXmpQ6r/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 2 set. 2025.

NAROTZKY, Susana e BESNIER, Niko. Crisis, value, and hope: rethinking the economy. **Current Anthropology** 55: 2014.

NASCIMENTO JUNIOR, E. N. **O emprego das companhias e pelotões especiais de fronteira do Comando de Fronteira Acre na Defesa da Amazônia no contexto dos crimes transfronteiriços na atualidade**. 2022. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ciências Militares) — Escola de Comando e Estado-Maior do Exército, Rio de Janeiro, 2022.

NASCIMENTO, Rita Gomes do. **Povos indígenas e democratização da universidade no Brasil (2004-2016)**: a luta por "autonomia e protagonismo". Rio de Janeiro: Mórula, 2022.  
OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Aculturação e 'Fricção Interétnica'. **América Latina**, ano 6, nº 3, 1963.

NEIBURG F. Buscando a vida na economia e na etnografia. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 28, n. 2, p. 1–32, 2022. Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/nGphRd7np8kjWFfgRVqRc4P/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 2 set. 2025.

OKASAWARA, Marcelo. **Das flechas ao fuzil: o caminho da construção do “guerreiro militar” a partir do “guerreiro indígena”**. 2023. 85f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteira) - Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2023.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 39, n. 1, p. 13–37, 1996. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1996.111579. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/111579>. Acesso em: 16 set. 2025.

PALITOT, Estêvão Martins. **Artífices da alteridade: o movimento indígena na região de Crateús - Ceará**. 2010. 383f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

PEIRANO, M. **This horrible time of papers: documentos e valores nacionais**. Série Antropologia, Brasília, v. 312, 2002.

PEIRANO, Mariza. (org. e intro.). Análises de rituais. **Série Antropologia**. Brasília, 2000.

PEIRANO, Mariza. **A eterna juventude da antropologia: etnografia e teoria vivida**. In: versão atualizada de “Etnografia, ou a teoria vivida”, texto da conferência de abertura de “A graduação em campo” de 2007, evento organizado pelo Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo. Disponível em [http://www.marizapeirano.com.br/capitulos/2018\\_a\\_eterna\\_juventude\\_da\\_antropologia\\_2.pdf](http://www.marizapeirano.com.br/capitulos/2018_a_eterna_juventude_da_antropologia_2.pdf). Acesso em 16 set. 2025.

PEIRANO, Mariza. **Etnografia, ou a teoria vivida**. Ponto Urbe (online), vol. 2, 2008.

PEIRANO, Mariza. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos - Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 9–16, 2006. DOI: 10.5380/cam.v7i2.7321. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7321>. Acesso em: 29 set. 2025.

PFAFFENBERGER, Brayan. Social Anthropology of Technology. **Annual Review of Anthropology**, 21, 1992.

PINTO, D. C. S. Um antropólogo no cartório: o circuito dos documentos. **Campos - Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 37–56, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/42961>. Acesso em: 13 jun. 2025.

PIRES, T. M. Notas sobre a objeção de consciência. R. EMERJ, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, t. 2, p. 596-616, set.-dez., 2019. Disponível em [https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj\\_online/edicoes/revista\\_v21\\_n3/tomo2/revista\\_v21\\_n3\\_tomo2\\_596.pdf](https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista_v21_n3/tomo2/revista_v21_n3_tomo2_596.pdf) Acesso em 10 fev. 2025

POLANYI, KARL. **A Grande Transformação: As Origens Políticas e Econômicas de Nosso Tempo**. Campus, 2000.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

REZENDE FILHO, G. O sistema de defesa da Amazônia e a fronteira. In: **Fronteiras do Brasil: uma avaliação do arco Norte Rio de Janeiro**: Ipea, MI, 2018. Disponível em [https://portalantigo.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/livros/livros/180622\\_frenteiras\\_do\\_brasil\\_volume3\\_cap03.pdf](https://portalantigo.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/livros/livros/180622_frenteiras_do_brasil_volume3_cap03.pdf) Acesso em 15 ago. 2025

RISEMAN, Noah; SHEFFIELD, Scott. *Indigenous Peoples and the Second World War: The Politics, Experiences and Legacies of War in the US, Canada, Australia and New Zealand*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

RISEMAN, Noah; TREMBATH, Richard. *Defending Country: Aboriginal and Torres Strait Islander Military Service since 1945*. St Lucia, QLD: University of Queensland Press, 2016.

RISEMAN, Noah. *Defence of Country: Life Stories of Aboriginal and Torres Strait Islander Servicemen and Women*. Canberra: ANU Press and Aboriginal History Inc., 2016.

RISEMAN, Noah. Serving their country: A short history of Aboriginal and Torres Strait Islander service in the Australian Army. *Journal Australian Army Journal*, 2013.

ROBINSON, Gary; LUCAS, Phil. *From Warriors to Soldiers: A History of American Indian Service in the United States Military*. Universe, 2010.

ROCHA, Rafael Ale. **Os oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)**. 2009. 146f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

SANTOS, A, et al. **Dataset on the perceptions of Brazilian youth toward a military career post-Covid-19**. Brazilian studies programme. University of Oxford: 2022

SANTOS, Fabiane Vivente. **O arco e o fuzil: a convivência entre os Ye'pâ-Masa e os militares do Exército Brasileiro em Pari-Cachoeira, Noroeste Amazônico**. 2018. 331f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, n. 32, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1979.

SILVA, G. M. J.; SANTOS, M. O serviço militar indígena e a necessidade de regulamentação legal: a atuação do Ministério Público Militar. *Revista Do Ministério Público Militar*, 51(42), 533–558. 2024 Disponível em: <https://revista.mpm.mp.br/rmpm/article/view/405> . Acesso em 13 jun. 2025.

SILVA, Kelly Cristiane da. A cooperação internacional como dádiva: algumas aproximações. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 141-171, 2008.

SILVA, Kelly Cristiane da. **Controvérsias morais da transição econômica em Usubemassu, Atauro, Timor-Leste**. Projeto Produtividade em Pesquisa em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2025.

SILVA, Kelly; PALME, Lisa; CUNHA Teresa. **Economic Diversity in Contemporary Timor-Leste**. Leiden: Leiden University Press, 2023.

Silva, Kelly. "Administrando pessoas, recursos e rituais. Pedagogia econômica como tática de governo em Timor-Leste". **Horizontes Antropológicos**, v. 22, n. 45, p. 127-153, 2016.

SILVA, Marcella Carvalho de Araújo. **Obras, casas e contas**: uma etnografia de problemas domésticos de trabalhadores urbanos no Rio de Janeiro. 2017. 285f. (Tese de Doutorado em Sociologia). IESP/ Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SOUZA, Ana Cláudia Gomes de. **desafios para uma agenda epistemológica em construção**. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/143961>  
Acesso em: 15 set. 2025

SOUZA, Ana Cláudia Gomes. Ingresso e permanência de estudantes indígenas na universidade: desafios para uma agenda epistemológica em construção. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 28, n. 2, p. 67–85, 2019. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v28i2p67-85. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/143961>. Acesso em: 22 jul. 2025.

STRATHERN, M. Qualifi ed value: the perspective of gift exchange. In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (Ed.). *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 169-191.

STRATHERN, M. Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highlands New Guinea. In: HIRSCHON, R. (Ed.). *Women and property, women as property*. London: Croom Helm, 1984. p. 159-175.

TAMBIAH, S.J. Form and Meaning of Magical Acts. In Robin Horton & Ruth Finnegan (orgs.) *Modes of Thought*. London: Faber and Faber 1979.

TAMBIAH, S.J. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

TEIXEIRA, C. C., & CASTILHO, S. **IPEA – Etnografia de uma instituição: entre pessoas e documentos**. Rio de Janeiro: ABA Publicações; AFIPEA, 2020. 450p

TSING, A. L. **Friction: An Ethnography of Global Connection**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VERDERY, K. **Hope Turned Upside Down: How to Prospect for a Communist Utopia Were Dashed in 1950s Romania**. In: MÏYAZAKI, Hirokazu; SWEDBERG, Richard. *The economy of hope*. University of Pennsylvania Press, 2017. p.77- 96.

VILLARREAL, M. Regimes of value in Mexican Household Financial Practices. **Current Anthropology**. Vol.55, n.9, p.30-39. Aug. 2014.

Viola, H. J. **Warrior spirit**: the story of Native American heroism and patriotism. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2022.

WHERRY, Frederick F. **How relational accounting matters**. In: BANDELJ, Nina et al. *Money talks*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

*WOLF, E. R. A Europa e os povos sem história.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

ZELIZER, Viviana. **El significado social del dinero.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

ZELIZER, Viviana. **The social meaning of money:** pin money, paychecks, poor relief and other currencies. New York: Basic Books, 1